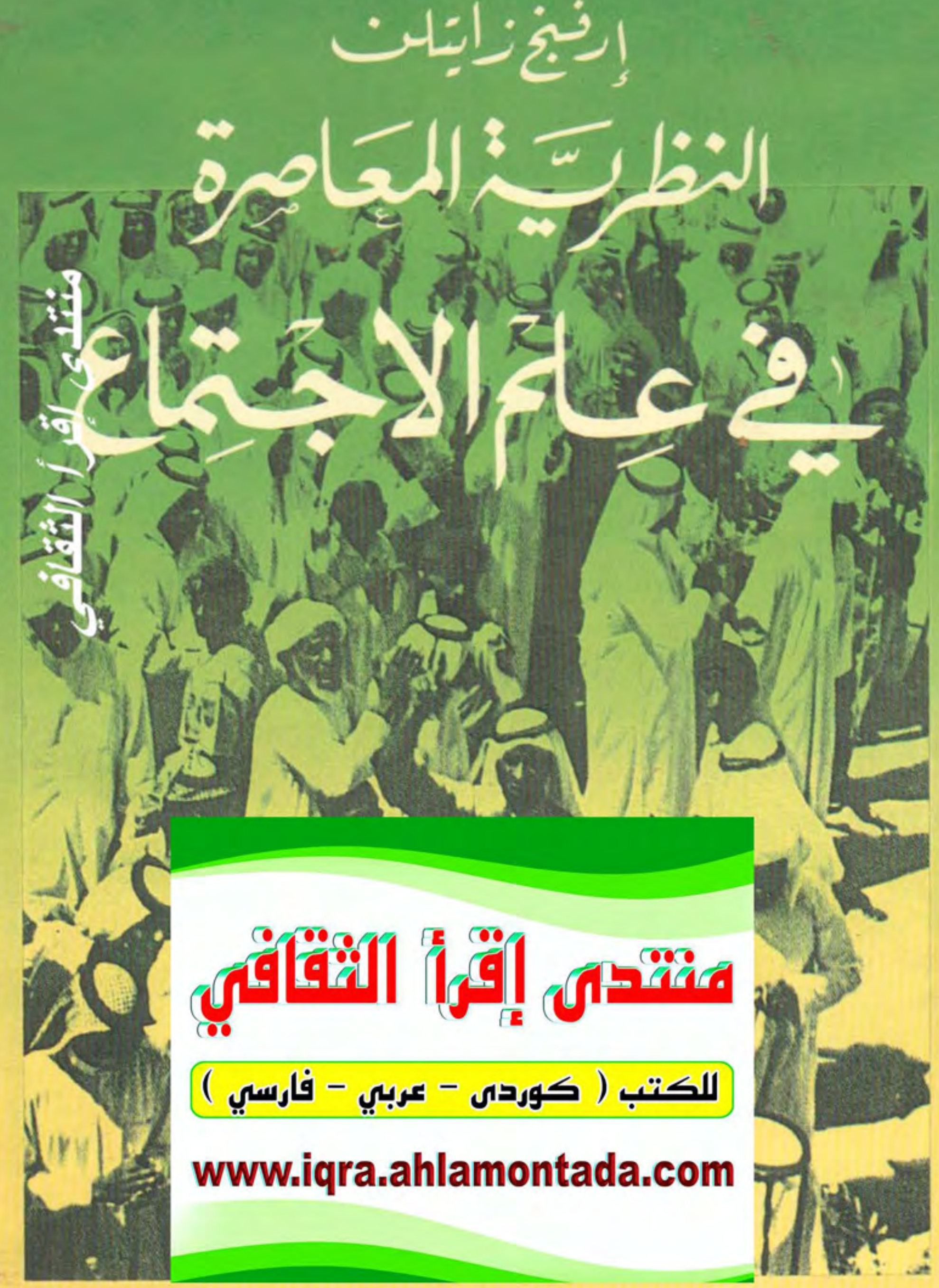
إرفنج زايتلن

النظرية المعاصرة في علم الاجتماع


منتدى إقرأ الثقافي
للكتب (كوردى - عربي - فارسي)
www.iqra.ahlamontada.com

ترجمة

دكتور محمود عودة
أستاذ علم الاجتماع
جامعة عين شمس وجامعة الكويت

دكتور ابراهيم عثمان
رئيس قسم الاجتماع والخدمة الاجتماعية
جامعة الكويت

١٩٨٩

www.iqra.ahlamontada.com
منتدى إقرأ الثقافي

بۆدابەزاندنی جۆرەها کتێب:سەردانی: (مُنتَدى إقْرَأ الثَقافِي)

لتحميل انواع الكتب راجع: (مُنتَدى إقْرَأ الثَقافِي)

براي دانلود كتابهاى مختلف مراجعه: (منتدى اقرأ الثقافى)

www. Iqra.ahlamontada.com



www.iqra.ahlamontada.com

للكتب (كوردى ,عربي ,فارسي)

إرفنج زايتلن

النظرية المعاصرة في علم الاجتماع

دراسة نقدية

ترجمة

دكتور محمود عودة

أستاذ علم الاجتماع

جامعة عين شمس وجامعة الكويت

دكتور إبراهيم عثمان

رئيس قسم الاجتماع والخدمة الاجتماعية

جامعة الكويت

١٩٨٩

منشورات



الكويت

هذه ترجمة للكتاب التالي

Irving. M. Zeitlin

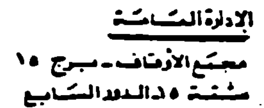
Rethinking Sociology:

A Critique of Contemporary Theory

Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersy 1973.

حقوق الطبع محفوظة

١٩٨٩





الناشر
ذات السلاسل
للطباعة والنشر والتوزيع
الكويت

ص.ب: ١٢٠٤١ الشامية - الكويت تلفون: ٢٤٦٦٢٥٥ / ٢٤٦٦٢٦٦

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة العربية

يلمس كل مهتم بالنظرية الاجتماعية ـ بحثاً وتدريساً ـ الأهمية البالغة لهذا الجانب من جوانب العلم الاجتماعي. فالنظرية، في أي علم من العلوم هي الجانب الأكثر تجريداً من ذلك العلم، الذي لا يعكس تقدمه وارتقاءه في سلم التطور العلمي فقط، بل يلخص أيضاً حقائقه ويسعى إلى توحيد لغته ومصطلحاته ومفهوماته. ومن ثم يضع في أيدي المشتغلين به العدة الضرورية للبحث والتصنيف والتحليل والتفسير إلى المدى الذي تصبح فيه النظرية شرطاً ضرورياً للعلم ذاته.

وفي ضوء ذلك يمكن فهم النظرية بوصفها نسقاً استنباطياً تترابط فيه القضايا والافتراضات والقوانين والمسلمات، بما تنطوي عليه من مصطلحات ومفهومات، ترابطاً منطقياً تتحقق فيه شروط الاتساق والتكامل والاستنتاج والاستدلال بوصفها شروطاً منطقية. لكن النظرية لا تصبح ممكنة باستيفائها للشروط المنطقية والفلسفية فقط، إنها في ضوء هذه الشروط تصبح ممكنة شكلاً. ويظل مضمون القضايا والمفهومات والقوانين والمسلمات التي تكوّن النظرية هو المطلب الأساسي والهدف الرئيسي لكل علم، فما الشكل المنطقي والفلسفي الذي توضع فيه النظرية سوى وسيلة لتنظيم المضمون العلمي وتوضيحه وتعظيم كفاءته وقدرته على التحليل والتفسير.

وإذا سلمنا بأن النظرية ليست مجرد بناء فلسفي عقلي مجرد، فمن

الضروري أن نشير أيضاً إلى أنها - أي النظرية - لا تنبثق مباشرة من الوقائع الأمبيريقية. وأن أي نظرية تستحق أن توصف بأنها علمية لا بد أن تستند بالإضافة إلى الحقائق والوقائع والشواهد التاريخية والأمبيريقية، على إطار فلسفي ومنطقي. ومن ثم فإن بناء النظرية العلمية هو مزاوجة خلاقة ومبدعة بين التفكير المنطقي المجرد من ناحية والشواهد الواقعية والتاريخية من ناحية أخرى.

إن شروط بناء النظرية، التي أشرنا إليها في هذه العجالة تعكس صعوبة هذا الميدان وتعقده في العلوم المختلفة، لكن تلك الصعوبة تتعاظم في ميدان علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية والإنسانية بصفة خاصة نظراً لطبيعة تلك العلوم ذاتها، والمرحلة التي قطعتها في مسيرة التطور التاريخي والعلمي. ولعل مصدراً أساسياً من مصادر تلك الصعوبة يتمثل في أن العلوم المتصلة بالإنسان والمجتمع هي علوم قيمية أو مشحونة بالقيم وأحكامها حيث لا انفصال بين الباحث «الإنسان» وموضوع البحث «الإنسان أيضاً» وحيث يكون الباحث نفسه جزءاً من الموقف الإنساني والاجتماعي الذي يدرسه مهما ادعى الوضعيون بغير ذلك. إن المضمون القيمي للعلوم الاجتماعية الذي لا يمكن للباحث الفكاك منه إلا بإعلانه ولا التحرر منه إلا بالتصريح به - على نحو ما أكد «ماكس فيبر» - بحق، لا يخلق صعوبات في عملية بناء النظرية فقط بل قد يؤدي إلى استحالة بناء نظرية موحدة في العلم الاجتماعي تحظى بإجماع المشتغلين بهذا العلم. وهو ما نلمسه حتى الآن على المسرح النظري لعلم الاجتماع الذي لا تنفرد به نظرية واحدة وإنما تتصارع على خشبته نظريات قد تصل في اختلافها إلى حد التناقض بما تنطوي عليه من قيم متباينة، فلسفية وسياسية وأيديولوجية واجتماعية وغيرها. ولذلك فإننا حين نقول «نظرية علم الاجتماع» أو النظرية المعاصرة في علم الاجتماع؛ فإننا نقول ذلك من قبيل التجاوز وربما من قبيل الأمل والتفكير بالمرغوب.

إن علم الاجتماع المعاصر، تتجاذبه نظريات متعددة، ولا تحتكره نظرية واحدة متفق عليها. وليس هذا، بالطبع، مجال تفسير هذا الموقف تفسيراً شاملاً ومتعمقاً، يكفينا هنا الإشارة إلى بعد واحد عام من أبعاده على نحو ما أسلفنا.

وفي ضوء هذه التعددية النظرية في مجال العلم الاجتماعي، وفي ضوء الاعتراف بدور القيم والايديولوجيا في النظرية، فإن أي تحليل كاف وملائم «للنظريات الاجتماعية» لا بد أن يستهدف، ليس فقط إماطة اللثام عن الجانب المعرفي والابستمولوجي للنظرية، وإنما الكشف أيضاً عن الجانب القيمي والايديولوجي الذي قد تكون له الغلبة في كثير من الأحيان، على الرغم مما ترتديه النظرية من أردية علمية أو شبه علمية. بعبارة أخرى إن تقييم أي نظرية لا ينبغي أن يتم فقط على الصعيد الأكاديمي بل الإيديولوجي أيضاً وذلك بالركون دائماً إلى معايير الدلالة التاريخية والأمبيريقية التي يمكن أن تكشف قدرة النظرية وكفاءتها في تحليل طبيعة السياق الاجتماعي التاريخي وتفسيرها وفهمها إضافة إلى معيار الممارسة أو قدرة النظرية على طرح حلول عملية ونماذج اجتماعية ممكنة التحقيق، وتوجيه البحث التاريخي والاجتماعي وإثارته، وذلك بدلاً عن توجيه الواقع الاجتماعي والتاريخي لأطر تصورية جامدة وجاهزة.

إشكاليات متعددة يثيرها موضوع «النظرية الاجتماعية» ومن الصعب أن نجد مؤلفاً يعالج تلك الإشكاليات في المكتبة الأجنبية، فما بالنا بالمكتبة العربية؟ إن التقليب في المكتبة الأجنبية «الإنجليزية بصفة خاصة» والبحث عن مؤلف يجيب عن تساؤلات أساسية في ميدان النظرية ويعالج التيارات المختلفة في ضوء المعايير التي أسلفنا الإشارة إليها لن يتمخض سوى عن عدد محدود جداً يفي بتلك الاعتبارات. وليس من شك في أن الكتاب الذي نتصدى لترجمته إلى العربية الآن يقف بين هذا العدد المحدود بشموخ

وجدارة. فهو يعرض لأبرز التيارات النظرية المعاصرة في علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي، البنائية الوظيفية، والفعل الاجتماعي، والتبادل الاجتماعي والصراع، على صعيد علم الاجتماع، والفينوميتولوجيا والتفاعلية الرمزية على صعيد علم النفس الاجتماعي. وهو يضع تلك النظريات تحت مجهر النقد الأكاديمي ولا يغفل أيضاً البعد القيمي والايديولوجي: وذلك من خلال قراءة نقدية فاحصة للأعمال الأساسية لرواد تلك النظريات.

أما الميزة الكبرى لهذا الكتاب فهي محاولته المتميزة للسير بخطوات واسعة نحو تأليف نظري بين تيارات نظرية بارزة لرواد بارزين، فهو على صعيد النظرية الاجتماعية يرى الأمل في الالتقاء حول نظرية اجتماعية بنائية تاريخية معقوداً، أو يمكن أن يكون معقوداً على التأليف بين كارل ماركس وماكس فيبر. وعلى صعيد نظرية علم النفس الاجتماعي يرى الأمل مرهوناً بالتأليف بين كارل ماركس وجورج ميد وسيجمند فرويد.

إن الاتجاه النقدي الإيجابي لهذا العمل وسعيه الفذ نحو تمهيد طريق التأليف النظري على الأقل هو ما شجعنا على نقله إلى العربية، حتى يكون في متناول أوسع قطاع من المشتغلين بالعلم الاجتماعي وطلابه.

ولقد حرصنا حرصاً بالغاً على النقل الأمين لهذا العمل ذلك لأنه يحتشد بالنصوص والاقتباسات البالغة التعقيد والصعوبة في كثير من الأحيان (وبصفة خاصة النصوص المقتبسة من بارسنز وفيبر ورواد الفينومينولوجيا وغير ذلك، وحاولنا قدر الطاقة إعادة صياغتها في لغة عربية مفهومة ومعبرة تحتفظ بدقة النص من ناحية، وتعبر بوضوح عن المعنى من ناحية أخرى وقد جرى العمل في هذه الترجمة على نحو قام فيه الدكتور محمود عودة بترجمة الفصول: الأول والثاني والثالث، وقام الدكتور إبراهيم عثمان بترجمة الفصلين الرابع والخامس.

ونأمل أن نكون بعملنا هذا قد قدمنا شيئاً مذكوراً للمكتبة العربية في علم الاجتماع، وقد لبينا حاجة ملحة إلى مثل هذا الموضوع لدى طلاب العلوم الاجتماعية والمشتغلين بها.

والله ولي التوفيق.

أ. د محمود عوده **د. إبراهيم عثمان**

الكويت في ٢٠/ ٤/ ١٩٨٨.

تمهيد

يسعى عملنا الراهن إلى تطوير «تأليف» جديد في النظرية الاجتماعية. وأبدأ هذا العمل ذا الطابع النقدي من خلال رؤية دقيقة ونظرة فاحصة للتيارات النظرية الخمس الأساسية في علم الاجتماع المعاصر وهي، الوظيفية أو البنائية الوظيفية ونظرية التبادل الاجتماعي ونظرية الصراع والفينومنولوجيا والأثنوميتودولوجيا والتفاعلية الرمزية .

ويُكرِّس كل قسم من هذا الكتاب لدراسة واحد من تلك التيارات من خلال عدد من المفكرين الأساسيين الذين يمثلونه ويعبرون عنه. ويعرض كل فصل للنظرية موضوع الاهتمام مبرزاً في الوقت ذاته الإشكاليات وأوجه الغموض والقصور.

وعلى الرغم من أن كل فصل من فصول هذا الكتاب يمكن أن يقرأ بشكل مستقل عن الآخر، إلا أنها جميعاً تميط اللثام عن القضية أو الأطروحة الأساسية لهذا الكتاب. إنني أزعم أن الوظيفية هي نظرية واحدية الجانب إلى حد بعيد، وأنها تعاني من أوجه قصور أساسية تطرح شكوكاً جدية حول قيمتها وخصوبتها العلمية. ونظرية التبادل الاجتماعي هي أيضاً مثقلة بالمشكلات، وبخاصة كما تعالج لدى واحد من ممثليها الرئيسيين. أما نظرية الصراع ـ القهر فهي نظرية غامضة ومبهمة ومتنوعة المصادر مما يجعلها تنطوي على عناصر غير متجانسة تصل أحياناً إلى حد التناقض.

إن الوضع غير المرضي لهذه التيارات النظرية يطرح أمامنا تحدياً بتقديم

إطار بديل أكثر خصوبة وثراء. وفي مواجهة ذلك التحدي أعرض مبادىء عامة وأولية لما أطلق عليه نموذج ماركس ـ فيبر وما أقدمه في هذا الصدد هو عرض توضيحي يبرز الطبيعة التكميلية لنظريات ماركس وفيبر ومناهجهما (أي أن كل منهما يكمل الآخر)، ومن ثم يدعو إلى تحقيق التكامل بينهما في نموذج نظري واحد.

ولما كان نموذج ماركس ـ فيبر نموذجاً بنائياً أساساً فهو لا يشبع حاجتنا فيما يتعلق بقضايا علم النفس الاجتماعي ومن ثم ينبغي أن نجدَّ في البحث عن علم نفس اجتماعي ملائم وكاف وفي تطوير هذا العلم أيضاً. ويمكن لهذا العمل أن يتيسر من خلال الدراسة الدقيقة الفاحصة للفينومنولـوجيا والتفاعل الرمزي.

ويمكنني أن أخلص إلى أن الاتجاه الجدلي لجورج هربرت ميد هو الاتجاه الأكثر ملاءمة وكفاءة في الإحاطة بطبيعة التفاعل الإنساني وأنماطه وخصائصه الظاهرة. ومع ذلك فثمة نقاط ضعف تعتري تصور ميد إذا ما اعتمد عليه منفرداً.

ولذلك فإنني أشير، في الفصول الأخيرة لهذا الكتاب، إلى العناصر التي أرى ضرورة إضافتها إلى تصور «ميد» وبنائها في داخله، مستعيراً إياها من «هربرت ماركوزه» وذلك في معرض إعادة تفسيره النقدي لفرويد. وأحاول توضيح أن تصور «ميد» في شكله الجديد المدعم بتلك الأفكار والعناصر ينسجم مع رؤية «ماركس» للإنسان. أن تحقيـق تكـامل دقيق وصحيح بين ماركس وميد وفرويد من شأنه أن يثمر أكثر ضروب علم النفس الاجتماعي الممكنة كفاءة وفاعلية.

وحين يجري توحيد هذا الناتج الجديد من علم النفس الاجتماعي مع نموذج ماركس ـ فيبر فإننا سنكون بصدد «تأليف نظري» أكثر قـدرة على الإحاطة بالأبعاد البنائية والموقفية للعملية الاجتماعية.

الفصل الأول

البنائية الوظيفية

١ ـ مفهومات النظرية الوظيفية التقليدية

ثمة تيار في الفكر السسيولوجي قد حظي بألقاب متعددة، «الوظيفية» و«البنائية الوظيفية» و«الاتجاه الوظيفي» و«التوجه الوظيفي» و«التحليل الوظيفي» و«النظرية الوظيفية». وقد ظلت الأهمية النسبية لهذا التيار، ولفترة طويلة، ليست فقط موضع جدل وخلاف بل تعرضت أيضاً وبصورة مستمرة لانتقادات أساسية دامغة. ورغم ذلك لا يزال له أتباع يدينون له بولاء عميق.

وينظر إلى بعض مشاهير المنظرين الاجتماعيين المعاصرين، وبصفة خاصة «تالكوت بارسونز» و«روبرت ميرتون»، على نطاق واسع، بوصفهما على رأس ممثلي ذلك التيار النظري. وثمة جمهرة من العلماء الاجتماعيين الأقل حظاً من الشهرة يستخدمون لغة الوظيفية ومفهوماتها، دون أن يضعوا تلك المفهومات موضع النقد أو يقيموا نتائج استخدامها في أغلب الأحيان. ولذلك قد يكون من المفيد أن نلقي نظرة نقدية أخرى على ذلك الاتجاه.

ما المفهومات والأفكار الأساسية المرتبطة بالاتجاه الوظيفي؟ تتمثل المسلمات الرئيسية لهذا الاتجاه في أن كافة البناءات الاجتماعية أو الأساسية منها على الأقل، تسهم في تكامل النسق الذي تعمل من خلاله وفي تكيفه واندماجه. إن وجود بناء أو نمط معين واستمراره في البقاء يمكن أن يفسر في ضوء نتائجه وآثاره، وهي نتائج وآثار يفترض سلفاً أنها ضرورية ومفيدة للمجتمع موضوع الاهتمام.

وقد حاول الوظيفيون بصفة عامة أن يوضحوا كيف أن نمطاً أو بناء معيناً يحقق ويشبع بعض الحاجات الحيوية للنسق، وأن هذا الإنجاز «يفسر» وجود ذلك النمط أو البناء.

ولما كان الجانب الأعظم من الباب الأول من هذا الكتاب مكرساً للدراسة الفاحصة المتعمقة لتولكت بارسونز، فإن مناقشتنا الراهنة سوف تنصب على ممثلين آخرين لهذا الاتجاه.

ما التساؤلات والقضايا الأكثر أهمية، التي يمكن أن يثيرها المرء فيما يتصل بالمفهوم الوظيفي الذي حددنا معالمه من قبل؟.

هناك أولاً قضية المفهومات وكيف يجري تحديدها وتعريفها. على أن ثمة خاصية للوظيفية التقليدية تتمثل في أنها تثقل على صبر القارىء بعملية توليد تبدو لا نهائية للتعريفات وأشكال التمييز، إلا أنها نادراً ما تأتي مصطلحاتها واضحة ومتسقة وكافية، أو قابلة للتطبيق. ولنأخذ مفهوماً أولياً كمفهوم «المجتمع» حيث عرفه «ماريون ليڤي»، مقتفياً أثر «بارسونز» بأنه «نسق من الأفعال النشطة أ تنطوي على جمع من أفراد متفاعلين ينتمون إلى جنس معين. . . يجري تجديدهم ودعمهم - جزئياً على الأقل - من خلال التكاثر الجنسي لأعضاء الجمع المتفاعلين ب ويتسم بالاكتفاء الذاتي فيما يتعلق بفعل هذا الجمع جـ وهو قادر على الإستيمرار في البقاء أطول من عمر فرد من الأفراد. ولنضع التعريف باللغة الإنجليزية حتى يتبين مدى صعوبته وغموضه وتعقيده»[١].

«A system of action in operation that (a) involves a plurality of interacting individuals of a given species... reproduction of mumbers of plurality, and (c) is capable of existing longer than the life span of anindividual»

(١) Marion J.Levy, Jr. the structure of society (Princeton: Princeton University press 1952), p. 13.

و«الاكتفاء الذاتي» هو المحك الرئيسي عند «ليڤي» الذي يميز المجتمع عن أي نسق اجتماعي آخر وينبغي أن يتساءل المرء هنا هل ثمة شيء كذلك النسق الاجتماعي أو الجماعة المكتفية ذاتياً وهل ثمة كيان واقعي يمكن المرء من تصنيف المجتمع ووصفه دون لبس أو غموض وفقاً لمعيار ليفي؟. من الواضح أن ليڤي يرغب في تحديد الكيان الاجتماعي social entity بأنه أكبر من الأسرة والقرية والمدينة والمحافظة أو الولاية أو الإقليم. إنه يقصد ما نسميه الدولة القومية nation state.

أين تلك الدولة القومية التي يصل اكتفاؤها الذاتي إلى درجة يمكنها من الاستغناء عن غيرها من الدول إقتصادياً وسياسياً ولغوياً وفي غير ذلك من العلاقات الأخرى؟ إذا كانت الإجابة عن مثل ذلك السؤال بأن ليس ثمة دولة قومية تنطبق عليها هذه الخصائص، فإننا مضطرون آنئذ إلى أن تنتهي إلى أن المجتمعات التي عرفها وحددها «ليڤي» (وكذلك «بارسونز» أيضاً كما سنرى في موضعه) لا وجود لها.

وثمة مفهوم أساس آخر هو مفهوم «النسق الاجتماعي social system لا يقل ضعفاً وتهافتاً، فقد عرفه «ليڤي» بأنه «أي نسق من الفعل الاجتماعي ينطوي على جمع من الأفراد المتفاعلين. أو «أي مجموعة منمطة ومنظمة من العناصر» وكما لاحظت كثير من الانتقادات التي وجهت إلى هذه التعريفات فهي بالفعل تعريفات بالغة العمومية والغموض إلى درجة تجعلها عديمة المعنى. فهي لا تمكننا من التمييز بين الأشكال المتنوعة للمجموعات الاجتماعية التي تعرفها جميعاً كالأسر، ومجموعات الصداقة، وجماعات الإقامة والتنظيمات الرسمية والمركبة، إلى آخر هذه الأشكال التي يشير إليها جميعاً مفهوم «النسق الاجتماعي».

وطالما أن المفهومات الأساسية مثل «المجتمع» و«النسق الاجتماعي» مفهومات قاصرة وعاجزة، فإن جميع المفهومات المرتبطة بها، وكذلك

الافتراضات المصاحبة لها هي أيضاً قاصرة ومعيبة. فإذا كان المرء يفتقر إلى فكرة واضحة ودقيقة عما يشير إليه مفهوم «المجتمع أو النسق الاجتماعي، فكيف له أن يتحدث عن «حاجات النسق ومتطلباته» «system needs» التي يزعم أن تحقيقها وإشباعها يجري بواسطة «البناءات» «structures» المختلفة (مع تركنا جانباً الآن ماذا يقصد «بالبناء»).

وعلى النحو ذاته كيف يستطيع المرء أن يتحدث عما يسمى «بالضرورات الوظيفية» «Functional requisites» لأي مجتمع في ظل انعدام الدلالة الأمبيريقية الدقيقة لمصطلح «المجتمع» ولنأخذ، على سبيل المثال، الدعوى الوظيفية الشهيرة التي طورها آبريل. د. ف. وكوهين أ. ن. ودافير أ. ن. وماريون ليفي وستون وذلك في مقالهم الموسوم «الضرورات أو المستلزمات الوظيفية للمجتمع» والتي تذهب إلى أن مجتمعاً يستحيل أن يظهر إلى حيز الوجود ويستمر في البقاء دون أن يتجنب الظروف الأربع التالية:

١ ـ الإنقراض أو التشتت البيولوجي للأعضاء.

٢ ـ تبلد الأعضاء.

٣ ـ حرب الجميع ضد الجميع.

٤ ـ إمتصاص المجتمع داخل مجتمع آخر واستغراقه فيه[٢].

هذه الدعوى التي من قبيل اللغو الغامض تصبح واضحة من خلال التحليل والفحص النقديين. متى ينهار المجتمع ويلاقي حتفه؟ تحت أي شروط يكف المجتمع عن الاستمرار في الوجود؟ إما حين يعاني أفراد هذا المجتمع التدمير والإبادة، أو حين يبتلون بحالة من التبلد العام... أو يصيبهم الإنحلال والتفسخ والفساد بصورة ينطبق عليها وصف «هوبز»

---

(٢) D.F. Aberle, et al., «The Functional Prerequisites of a Society» Ethics, 60 (January 1950): 100 - 111.

المجازي، أو يفقدون هويتهم واكتفاءهم الذاتي. وما هي الشواهد والقرائن التي تبرهن على أن هذه الشروط الأربع تودي بوجود المجتمع واستمراره في البقاء. وأخيراً كان على أنصار هذه النظرية أن يستعينوا بقضية من قبيل اللغو الغامض أيضاً مؤداها أن إصرار ومثابرة أي مجتمع معين يكشفان عن أن شروط البقاء وظروفه غير فعالة أو غير مواتية.

والحقيقة أن دعوى هؤلاء الكتاب الخاصة «بالضرورات الوظيفية للمجتمع» هي دعوى غير مرضية على الإطلاق من الناحيتين المنطقية والأمبيريقية. وجدير بالذكر أن قائمة مثل تلك الضرورات الوظيفية تضم أيضاً الضرورات التالية:

١ ـ توفير الوسائل الملازمة لعلاقات ملائمة وكافية بالبيئة اللازمة أيضاً للتناسل وإنتاج البشر.

٢ ـ تباين الأدوار وتفاضلها وتعيين واجبات الأدوار ومهامها.

٣ ـ التواصل.

٤ ـ توجيهات معرفية مشتركة.

٥ ـ مجموعة مشتركة من الأهداف الواضحة والمفصلة.

٦ ـ تنظيم معياري للوسائل.

٧ ـ تنظيم أسلوب فعال للتعبير.

٨ ـ التنشئة الاجتماعية.

٩ ـ الضبط الفعال لأشكال السلوك التخريبي والانحرافي[٣].

لقد قرر المؤلفون المشار إليهم أن ثمة ضرورات تسعة، لكنهم تداركوا

(٣) Ibid.

إن عددها قد يزيد عن ذلك أو ينقص، ربما! من يعلم؟

وحتى إن سلمنا بصدق هذه الضرورات المفترضة، فذلك لا ينفي تفاهتها وابتذالها، فمن ذا الذي يستطيع أن يحقق أي إشباع عقلي حقيقي من دعوى تذهب إلى أن وجود المجتمع يصبح ممكناً إذا حقق أعضاؤه حداً أدنى من السيطرة على البيئة، وقسموا الأعمال وحددوا واجباتها ومسئولياتها، وتواصلوا مع بعضهم البعض؟ وبجانب ذلك، وعلى نحو مناقشتنا السابقة للشروط الأربع، فإن هذه الضرورات تبدد نفسها في أشكال من اللغو الغامض وعديم المعنى، فيفترض أحدهم شروطاً معينة لوجود المجتمع وفاعليته، ثم يعود ليشير إلى هذا الوجود بوصفه برهاناً على تحقق الضرورات الوظيفية.

ويؤكد الوظيفيون، في معرض مماثل، أن الأنماط أو البناءات تستمر في الوجود في حالة واحدة فقط، إذا كانت تكيفية adaptive أي إذا كانت تحقق حاجات وظيفية. فوجود النمط يستخدم إذن للتدليل على طابعه التكيفي، بينما طابعه التكيفي هذا يتم البرهنة عليه بوجوده، ويظل المرء حبيساً في دائرة مفرغة.

إن أزمة النماذج التفسيرية الوظيفية، وهي الأزمة التي لا تبرأ منها أكثر هذه النماذج تطوراً، تكمن في أنها تعرف مفهوماتها الأساسية بصورة غامضة وغير دقيقة إلى درجة أن أي نمط اجتماعي، وجميع الأنماط الاجتماعية يمكن اعتبارها أنماطاً تكيفية، أو لا تكيفية حسبما يكون عليه موقف معين أو حالة معينة.

ولا تكمن هذه الأزمة الوظيفية فقط في غموض المفهومات بل أيضاً فيما يصاحبها وما يترتب عليها من افتراضات غير قابلة للتحقق الأمبيريقي. كيف يمكننا أن نختبر ـ أمبيريقيا ـ ما يسمى «بحاجات النسق» system needs الخاصة بمجتمع ما؟ وكيف يمكننا أن نتعرف على هذه الحاجات على الصعيد الواقعي؟ لكن على أي تفسير علمي أن يحدد بوضوح المقصود

بـ «الحاجات» و«التكيفي» و«الوظيفي» و«التكاملي» وهلم جرا وأخيراً فإن على هذا التفسير العلمي أيضاً أن يدعم ويؤكد صدق مسلماته وبديهياته الأساسية axioms. والحقيقة أن الوظيفة التقليدية لم تف بشرط من هذه الشروط ولم تحقق أي من تلك المطالب إن أنصارها يعرفون «حاجات النسق» تعريفاً عاماً وفضفاضاً، كما لاحظ «فرانسيسكا كانسيان».

«إن أي عملية اجتماعية ـ تقريباً ـ يمكن النظر إليها بوصفها تسهم في واحدة منها على الأقل (أي من حاجات النسق). ولما كانت هذه الحاجات محددة (في قائمة) فإن ثمة بعض القيود التي تمنع إضافة حاجات أكثر. لكن مجموعة مجردة ومحددة من الضرورات هي مسألة أساسية للتفسير الوظيفي، فبدونها يمكن لأي باحث ذي خيال أن يفسر أي نمط اجتماعي بمجرد وصف بعض نتائج أو آثار هذا النمط، وأن يذهب إلى أن هذه النتائج والآثار هي ضرورة وظيفية»[٤].

إن رص التجريدات فوق التجريدات، كما اعتاد أصحاب هذه المدرسة وممثلوها أن يفعلوا لا يساعدنا في حقيقة الأمر على فهم الأنساق الاجتماعية الواقعية، كما يعجز عن مساعدتنا في تحليل أنماط الواقع الاجتماعي بل إن بعض مزاعمهم وتأكيداتهم زائفة.

يشير «آبريل» وزميله، على سبيل المثال، إلى أن المرء ينبغي أن يضع في اعتباره «التوجهات المعرفية المشتركة» و«مجموعة الأهداف الواضحة المشتركة» بوصفها من بين المتطلبات الوظيفية لأي مجتمع. ولقد لاحظ «بتريم سوروكن» في معرض تعليقه على هذين التأكيدين بصفة خاصة أنه «طالما وجدت أنساق اجتماعية من العبيد والسادة ومن المهزومين المقهورين

(٤) Francesca M.Cancian, «Functional Analysis», International Encyclopedia of the social sciences, e. d. D.L. Sills (N.Y. the Macmillan company an the free press, 1968).

والمنتصرين القاهرين في مناطق عديدة من العالم ومنذ قرون متطاولة، وطالما أننا موقنون أن الغالبية الساحقة من المسجونين والعبيد والمهزومين لم تشارك حكامها في أهدافهم وتوجهاتهم المعرفية، فإن هذا «المتطلب» ليس متطلباً ضرورياً لوجود أي مجتمع أو كافة المجتمعات ووظيفتها. إن كافة المجتمعات القمعية التي تقوم على القهر قد عاشت في الماضي وما تزال تعيش الحاضر دون هذا الشرط»[٥].

وعلى نحو مماثل يقدم لنا «ليفي» مصطلحات جديدة في مؤلفه «بناء المجتمع» مثل «الوظيفة الإيجابية eufunction» والوظيفة السلبية dysfunction، والبناء الإيجابي eustructure، والبناء السلبي dystructure»، وهو يحدد هذه المصطلحات في ضوء نفعها أو ضررها لتكامل المجتمع وتكيفه. وهو لا يخبرنا عن الطريقة التي نستطيع من خلالها أن نحدد ما إذا كان ذلك المجتمع الهلامي المستعصي على التعريف متكاملاً ومتكيفاً، بل عن مكان مثل ذلك المجتمع. ومرة أخرى نجد ملاحظات «سوروكين» ذات أهمية تعليمية وتثقيفية حيث يقول «سواء كانت نشاطات «سقراط» أو المسيح» أو «واشنطون» مفيدة وظيفياً eufunctional أو ضارة dysfun وسواء كانت حركات المسيحين الأوائل أو الشيوعيين أو دعاة الحقوق المدنية، حركات تكيف أو سوء تكيف للمجتمع أو النسق الاجتماعي أو الوحدة الاجتماعية، فإن رؤيتها بوصفها مفيدة أو ضارة، تكيفية أو لا تكيفية إنما تعتمد على الجانب الذي نقف في صفه أو الذي نتوحد معه في المجتمعات المعنية. وإن حدث مثل هذا التوحد فإننا في هذه الحالة نكشف فقط عن تعاطفنا الذاتي أو تحيزنا للجانب الذي توحدنا معه وهو عمل لا يطور أو ينمي من معرفتنا بالواقع الاجتماعي الثقافي الذي تجري فيه هذه الأحداث. ومن ناحية أخرى إذا لم نتوحد مع واحد من أطراف الموقف ولم نحدد بشكل عام من وجهة نظر من

---

(٥) Pitrim A. Sorokin, sociological theories today (New York: Harper and Row, 1966) p. 442.

ولصالح أي من الأطراف تبدو حالة معينة من الوقائع مفيدة وظيفياً أو ضارة، تكيفية أو لا تكيفية، فإن تلك المصطلحات تصبح عديمة المعنى. فسواء توحدنا أم لم نتوحد مع أحد أطراف القضيـة فـإن تلك المصطلحات الذاتية والتقويمية بطبيعتها لا تطور من معرفتنا بواقع معين»[٦].

مراجعات «ميرتون»:

بينما يوافق بعض دارسي النظرية السسيولوجية على أن تلك الانتقادات مبررة ومشروعة إذا ما وجهت للوظيفية التقليدية في أكثر أشكالها فجاجة فإننا نجـدهم يدافعـون عن مراجعـة «روبرت ك. ميـرتون» الشهيـرة لمسلمات الوظيفية. وليس من شك في أن انتقادات ميرتون لمسلمات الوظيفية التقليدية ومفهوماتها مشوقة وتنطوي على صفاء ذهني، على الرغم من أن مراجعاته قد فشلت في تجاوز وتجنب السقطات الوظيفية الشائعة.

عسى أن يتذكر القارىء المسلمات التقليدية الثلاثة التي تعرضت لنقد ميرتون ومراجعته، لقد كانت تلك المسلمات على النحو التالي:

١ ـ إن كافة الأنشطة الاجتماعية المنظمة والمقننة أو الوحدات الثقافية وظيفية بالنظر إلى النسق الاجتماعي أو الثقافي الكلي.

٢ ـ إن كافة العناصر الاجتماعية والثقافية تؤدي وظائف اجتماعية.

٣ ـ ويترتب على ذلك أن تلك العناصر برمتها ضرورية ولا غناء عنها[٧].

ويمكن تلخيص مراجعات «ميرتون» في أن وحدة المجتمع لا ينبغي أن تفترض سلفاً بل يجب أن تكون قضية أمبيريقية. فعلى الباحث أن يحدد

---

(٦)

(٧) Robert K. Merton, social theory and social structure enlarged edition (New York: the free press, 1968) p. 70.

ويعين الوحدة التي يكون عنصر معين وظيفياً بالنسبة لها. وعلى الباحث أن يكون حذراً في قبول وجهة النظر القائلة بأن كافة العناصر والأجزاء Items تؤدي مختلفة حيوية كمسلمة «مطلقة» أن التحليل الوظيفي ينبغي أن يقود إلى نتائج مختلفة تنطوي على الوظائف السلبية كما تنطوي على الوظائف الإيجابية. وأخيراً لا ينبغي للباحث أن يفترض أن عنصراً أو بناء واحداً فقط يمكن أن يؤدي وظيفة معينة، بل على العلماء الاجتماعيين أن يقبلوا الحقيقة التي تذهب إلى أن البناءات الاجتماعية البديلة (والأشكال الثقافية المتعددة) إنما تؤدي وظائف ضرورية لاستمرار الجماعات. بل ينبغي علينا أن نسير خطوة أبعد بإرساء مبدأ نظري رئيسي للتحليل الوظيفي يقر بأن العنصر ذاته قد يؤدي وظائف متعددة وكذلك فإن الوظيفة ذاتها يمكن أن تؤدى من خلال عناصر عديدة وبديلة(٨).

ولنفحص الآن المراجعات الأخيرة «لميرتون»، ولنبدأ أولاً بمبدأه النظري الخاص بالمعادلات البنائية والوظيفية والبدائل:

«Functional and structural equivalents, alternatives or substitues».

فإذا قبلنا للحظة الإفتراض القائل بأن أنماطاً متعددة، النمط س وغيره من الأنماط يمكن أن تؤدي الوظيفة ذاتها، ولتكن وظيفة «ضبط السلوك الذي يهدد التماسك الاجتماعي disruptive» فإن هذا الإفتراض ذو دلالة ومعنى (أي أنه قابل للإختبار والتحقق بمعنى أمبريقي ما) شريطة أن يتمكن المحلل من إعداد حصر شامل لمثل هذه الأنماط التي تؤدي تلك الوظيفة، بل إن هذا الإختبار والتحقق ينبغي أن يجري بطريقة تمكن من البرهنة على زيف هذا الإفتراض أيضاً كأن نجد مجتمعاً يضبط السلوك التمزيقي- والتفككي على الرغم من غياب النمط س أو أي من الأنماط المفترض أنها تساويه أو تعادله.

---

(٨) Ibid, p. 106.

وإذا لم يلتزم الباحث أو المحلل بهذه القاعدة فإن اكتشاف «المعادلات» equivalents الوظيفية والبنائية سوف يكون أمراً بالغ السهولة واليسر، بل إن هذه القواعد ذاتها لن تحقق لنا الإشباع والرضا العلميين إن لم تمكنا من تفسير وجود النمط «و» بدلاً من النمط «س» من بين البدائل البنائية. وإذا ما تطلعنا إلى التحليل النموذجي، فإن المحلل ينبغي أن يكون قادراً على تحديد وتوقع النمط الذي سوف يحدث تحت شروط معينة وهو ما ينطوي على دراسة السببية، . الأنماط وسبب وجودها واستمرارها.

إن الوظيفية التقليدية لم تكن معنية إطلاقاً بقضية السببية بل أنه وفقاً لهذا التيار النظري والمنهجي فإن الباحث أو المحلل يفسر استمرار بناء معين في الوجود بالإشارة إلى ما يفترض أن يؤديه من وظائف. وإذا ترجمنا مفهوم «الوظائف» إلى ما يقصد به ويعنيه عادة، أي على وجه التحديد النتائج والآثار، فسوف نرى أن الوظيفيين يحاولون تفسير استمرار بناء معين في ضوء نتائجه وآثاره وليس في ضوء أسبابه. وذلك يثير إنتقادات فلسفية وتساؤلات عما إذا كانت «حادثة معينة يمكن أن تسببها حادثة أخرى لاحقة عليها؟»[٩] .

إن ما ينطوي عليه عادة هذا النموذج من التفسير الوظيفي يتمثل في نموذج نظري تفاعلي interactionist model تفاعل تبادلي محدد بمقتضاه يسبب النمط «س» نفسه ويمارس تأثيرات على النمط «و» وهو بدوره يسبب النمط «س» كذلك. ذلك هو الصعيد الوحيد الذي تشير فيه التفسيرات الوظيفية، للأسباب والعلاقات السببية. وكما يصف «كانسيان» cancian ذلك بقوله «أنه في ضوء النموذج النظري للتفسير الوظيفي يجري تفسير النمط الاجتماعي «س» من خلال آثاره ونتائجه وليس في ضوء أسبابه، والمقصود

(٩) See Ernest A. Gellner's interesting article, «Time and theory in social Anthropology» in Mind, 67 (1958): 182 - 202.

بالسبب هنا الشروط الضرورية أو الكافية التي تسبق النمط «س»[١٠] .

وبغض النظر عن تلك الاعتبارات فإن ميرتون يجد نفسه عاجزاً عن تجنب المآزق الأساسية التي يحذرنا من الوقوع فيها حيث يذهب إلى أن «الوظائف هي تلك النتائج والآثار الملاحظة التي تعمل من أجل تكيف أو توافق نسق معين، أما الوظائف السلبية، أو الاختلالات الوظيفية «dysfunctions» فهي تلك النتائج أو الآثار الملاحظة التي تقلل من التكيف أو التوافق في هذا النسق[١١] ونلاحظ هنا أن ميرتون يحتفظ في نموذجه النظري للتحليل الوظيفي بنفس المفهومات التي يصفها هو نفسه بأنها «من أكثر المفهومات ضبابية وإثارة للجدل والخلاف» وهي على وجه التحديد «المتطلبات» prerequisites و«حاجات النسق» system - needs والتكيف «adaptation» وما شابهها.

ومن الواضح أن العنصر التالي مباشرة في النموذج النظري قد قصد به معاونتنا على التغلب على العقبات والمعوقات التقليدية «لقد لاحظنا الصعوبات الكامنة في قصر التحليل على الوظائف التي تؤدى من أجل المجتمع، فطالما أن العناصر أو الوحدات قد تكون وظيفية functional بالنسبة لبعض الأفراد والجماعات الفرعية، ولا وظيفية dysfunctional بالنسبة للآخرين فيصبح من الضروري حينئذ أن نضع في اعتبارنا سلسلة من الوحدات units تنعكس عليها نتائج أو آثار عنصر من العناصر، الأفراد والمكانات المختلفة والجماعات الفرعية والنسق الاجتماعي الأكبر والأنساق الثقافية»[١٢] .

لكن هل يعيننا ذلك بالفعل على تجاوز المشكلات الأساسية للتحليل

---

(١٠) Cancian, «functional analysis»

(١١) Merton, social theory and social structure, p. 105.

(١٢) Ibid., p. 106.

الوظيفي؟ طالما واصلنا الحديث عن شيء ما بوصفه «وظيفياً» أو «لا وظيفياً» بالنسبة لجماعة أو نسق اجتماعي، وطالما واصلنا الحديث عن «التكيف» و«التوافق» و«حاجات النسق» فإننا سوف نظل مثقلين بمشكلات الوظيفية التقليدية، وذلك كله بغض النظر عن القوى الإنسانية الخارقة التي يتطلبها هذا النموذج النظري إذا حاولنا أن نوظفه في البحث فعلاً.

والخطوة الأولى. في منطق الاتجاه الوظيفي، تتمثل في رأى «ميرتون» في إثبات وجود «متطلبات وظيفية معينة للكائنات (أو الأنساق الاجتماعية). متطلبات ينبغي إشباعها كشرط لاستمرار الكائن أو النسق الاجتماعي في البقاء، أو استمراره في العمل بدرجة ما من الفاعلية»(١٣). ولكن كيف يستطيع إنسان في هذا العالم أن يعرف مقدماً ما يتطلبه الكائن الحي أو النسق الاجتماعي للاستمرار في البقاء والعمل بفاعلية، قبل بحثه ودراسته؟ إن ملاحظات «سوروكين» في هذا الصدد قاطعة وحاسمة فوق أنها ساخرة أيضاً حيث كتب يقول:

«هكذا ووفقاً لهذه الوصفة الطيبة، إذا أردنا أن نقوم بتحليل وظيفي لطائر من الطيور فإن مشكلتنا الأولى تتمثل في اكتشاف المتطلبات الوظيفية التي تمكن الطائر من الاستمرار في التحليق بكفاءة وفاعلية. إنني واثق تماماً بأن علماء البيولوجيا لا يتبعون هذه الوصفة في دراستهم للطيور، ذلك لأنه ليس ثمة عالم بيولوجي يستطيع أن يعدد مقدماً كافة المتطلبات البالغة التنوع اللازمة لبقاء وفاعلية طائر واحد تحت كافة الشروط والظروف المختلفة التي يمر بها طوال حياته، فما لك بقدرته على تجميع هذه القائمة من المتطلبات التي يمكن أن تنطبق على كافة الكائنات الحية من جميع الأنواع والتي تعيش ظروف حياة لا متناهية التنوع والاختلاف. إن ما يفعله البيولوجيون هو أنهم

---

(١٣) Ibid, 103.

يقومون بدراسة الخصائص التشريحية والتركيب الكيميائي للأنسجة والخلايا وخصائص الطيور الفسيولوجية والسلوكية، ثم يستنتجون أن «الطيور تطير لأن لها أجنحة»[١٤].

ويؤكد «سوروكن» عن حق بأن مراجعات وإضافات «ميرتون» لم تجب عن الاعتراضات الأساسية التي وجهت للنظرية الوظيفية وليس المرء بحاجة إلى أكثر من التفكير في أي تطور اجتماعي ذي دلالة حتى يمكنه التحقق من قوة المنطق والحجة التي تنطوي عليها انتقادات (سوروكن). وهو يضرب مثلاً بالحقوق المدنية ويتساءل هذه الحقوق وظيفية لمن؟ ولا وظيفية لمن؟ فيقول: هذه الحقوق من أجل أي نوع من التكيف؟ من أجل تحقيق أي نوع من القيم والأهداف؟ بأي طريقة يمكن أن نشخص كل عملية من هذه العمليات بوصفها وظيفية أو لا وظيفية؟ إن لم يكن ثمة إجابات عن تلك الأسئلة، فإن تلك المصطلحات تصبح عديمة المعنى وإن توفرت الإجابات فإن المصطلحات ذاتها تصبح ـ حتماً ـ مصطلحات ذات طبيعة تقويمية ذاتية وتعسفية (أين الحقيقة التي تكشف عنها بوضوح التقويمات المتضادة لمقولة حركة الحقوق المدنية، تقويمات زعماء الزنوج للحركة وتقويمات السياسيين الجنوبيين؟)[١٥].

صور أخرى من التحليل الوظيفي:

هناك بعض العلماء الاجتماعيين الذين يعترفون بمجمل الانتقادات الموجهة للوظيفية التقليدية أو معظمها، لكنهم مع ذلك يعتقدون بأن ثمة نماذج أخرى للتحليل الوظيفي لا تواجه الاعتراضات ذاتها، ومن ثم تبرهن على خصوبتها وجدواها ويميز «كانسيان» ـ على سبيل المثال ـ ثلاثة توجهات أساسية، أو ثلاثة نماذج أساسية للتحليل من بين تشكيلة ضخمة من

(١٤) Sorokin, sociological theories today, p. 450.

(١٥) Ibid, p 449

الاتجاهات الوظيفية. وتشترك تلك النماذج التحليلية الثلاث في عنصر واحد يربط بينها. وهو العنصر الذي يتمثل في «الاهتمام بالربط بين الجزء الواحد من المجتمع أو النسق الاجتماعي وبين جزء آخر أو بعض جوانب الكل الاجتماعي»(١٦).

أما التوجهات الوظيفية الثلاث التي يميزها «كانسيان» فهي كما يلي:

١ ـ الإتجاه التقليدي (وهو الاتجاه الذي ناقشناه من قبل) وهو ينهض على المسلمة التي تقول بأن كافة البنى الاجتماعية الرئيسية «تعمل من أجل صيانة واستمرارية تكامل النسق الاجتماعي الأكبر وتكيفه».

٢ ـ الاتجاه السسيولوجي الذي يستند إلى المفهومات والافتراضات الشائعة في علم الاجتماع. وهذا هو الاتجاه الذي طرحه «كنجزلي دافيز» في محاضرته أمام الجمعية الأمريكية لعلم الاجتماع بوصفه معادلاً تماماً للتحليل السسيولوجي ببساطة ومن ثم فهو في غنى عن أي اسم خاص. وهو التوجه الذي قاد إلى وصف دقيق وبحث عن العلاقات المحددة بين المتغيرات السسيولوجية ذات الدلالة. كما أدى أيضا إلى الكشف عن الانتظامات والأنماط العامة، وذلك من خلال انطلاقه واستلهامه للقوانين والمبادىء الأولية للبحث العلمي، وذلك ـ في تصور «دافيز» ـ هو الاتجاه المنهجي الذي ارتبط بتراث التفكير السسيولوجي الكلاسيكي وكان القاسم المشترك بين مفكرين مثل «ماكس فيبر» و«دوركايم» و«باريتو» وغيرهم الكثير، بغض النظر عن وجود اختلافات هامة أخرى بينهم.

٣ ـ الاتجاه السيبرنطيقي وهو الذي يستند إلى «نموذج التنظيم الذاتي والأنساق التوازنية equilibrating systems». وهنا يتخلى المرء عن كافة مسلمات

(١٦) تستند هذه الملاحظات على عمل «كانسيان»، «التحليل الوظيفي»، ص ٢٩ ـ ٤٣.

الوظيفية التقليدية، وعن أي افتراضات حول ما يسمى «بحاجات النسق» أو الآثار كما يتخلى كذلك وأخيراً عن أي محاولة لتفسير النمط في ضوء نتائجه وآثاره. ويسمي «كانسيان» هذا الاتجاه بالوظيفية الشكلية أو الصورية ذلك لأنه «يهتم بالأنساق التوازنية أو الهوميوستازية، ومن ثم يهتم بالتغذية المرتدة feedback والتنظيم الذاتي self - regulation. إنه يتخلى عن خاصيتين مميزتين للاتجاه التقليدي. أن آثار سمة أو عنصر معين على جزء ما من النسق تستخدم لتفسير ذلك الجزء وليس لتفسير السمة أو العنصر وليس ثمة قيد على أنواع الآثار والنتائج موضع الاعتبار، إنها قد تكون مفيدة أو غير مفيدة أو ضرورية للمجتمع. ويطلق على هذا التوجه الاتجاه الشكلي أو الصوري لأنه لا ينطوي على توجه نظري أو فروض أساسية حول الأحداث والوقائع الأمبريقية. إنه نموذج لأشكال العلاقات بين العناصر على غرار النموذج الرياضي»(١٧) .

وينطوي هذا الاتجاه الثالث ـ بطبيعة الحال ـ على متطلبات دنيا للتفسير العلمي، فيجب أن يكون ملتزماً ببعض المبادىء العلمية مثل ضرورة الصدق الأمبيريقي للافتراضات ووضوح القضايا بصورة تمكن من الكشف عن الحالات السلبية أو المخالفة. . وهلم جرا.

وكما يشير «كانسيان»، فإن الطابع الصوري أو الشكلي لهذا النموذج النظري والذي يتمثل في افتقاره إلى الافتراضات الجوهرية لا يمكن الباحث من تفسير أي شيء، بالمعنى الدقيق لمصطلح التفسير إلى أن يستطيع الكشف عن التطابق بين النموذج وبين نسق اجتماعي معين. وسوف يشكل هذا التطابق «وصفاً دقيقاً للنسق الاجتماعي» وربما «نظرية صغيرة» little theory، نظرية لأنها سوف تفسر كيف أن التغير الذي يطرأ على جزء من أجزاء النسق يؤثر على الأجزاء الأخرى + وسوف

(١٧) Ibid, p. 30.

وســوف تكون قادرة علــى التنبــؤ بذلك أيضــاً، وهــي «نظــرية صغيرة» لأن افتراضاتها وقضاياها سوف تكون مقصورة على نسق اجتماعي واحد معين. وحتى يمــكن بنــاء نظــرية عامــة أو تفسير عام فســوف يكون من الضروري إضافة افتراض يوضح ويقرر أن ذلك النمـوذج يلائـم طائفـة معينـة من الأنساق ينتمــي إليهــا ذلك النســق المحدد.

وعلى أي حال فإن ثراء هذا النموذج النظري وخصوبته يعتمدان على ما إذا كانت الظواهر الاجتماعية محكومة في واقع الأمر بعمليات التوازن، والتغذية المرتدة، والاستمرارية والصيانة الذاتية.

هل ثمة أمثلة على تطبيق هذا النموذج على الظواهر الاجتماعية القابلة للملاحظة؟

من أجل توضيح ذلك، تضرب مثلاً بدراسة يبدو أنهـا تلائـم هذا النموذج ولأن الجزء الأعظم من القسم الأول من هذا الكتاب سوف يركز على المجتمعات الصناعية المتقدمة، فقد اتخذت مثالاً من التراث الأنثربولوجي حول المجتمعات المتخلفة. ففي مقال مشوق بعنوان «خرافة البقـرة المقدسة» يتحدى الأنثربولوجي «مارفن هاريس»[١٨] تلك الفكرة الشائعة التي تذهب إلى أن الإيديولوجيا الهندية وبصفـة خاصة الاعتقاد في الأبقار المقدسة تجبر السكان على حرمان أنفسهم من أطعمة وفيرة وذات قيمة غذائية عالية، والعيش بدلاً من ذلك على طعام أقل وفرة وأقل قيمة وتذهب فكرة «هاريس» الأساسية إلى أن «تحريم ذبح الماشية الهندية وأكلها يتسق مع توازن بيئي وإيكولوجي تأخذ فيه الرفاهية الإنسانية أولوية وأسبقية على

(١٨) See Marvin Harris «the myth of the sacred cow» in man, culture, and Animals: the Role of Animals in human Ecological Adjustment, ed. Anthony leeds and Andrew p. vayda)Washington: American Assodiotion for The Advancement of Science, 1965) p. 217 - 28.

رفاهية الحيوان، والفكرة التي تزعم أن ماشية الهند حيوانات غير نافعة لا عمل لها سوى التجول وتعطيل الأعمال وتدمير المحاصيل هي في حقيقة الأمر فكرة زائفة. ويتصل بفكرة هاريس الأساسية سؤالان:

١ - هل تنافس الماشية السكان الهنود في المصادر الاقتصادية النادرة إلى درجة تهدد بتخفيض معدل الخصوبة وفرص بقاء السكان؟

٢ - هل يزداد إنتاج الطعام في الهند زيادة جوهرية بإلغاء المحرم الهندوسي الخاص بذبح الماشية؟

يذهب هاريس إلى أن العلاقة بين الماشية والإنسان في الهند ليست علاقة تنافس بل تكامل وتعـاضد symbiotic r «فالزراعة الهندية تعتمد أساساً على المحراث الذي يشكل فيه عمل الماشية حوالي ٤٦٪ من تكاليف العمل باستثناء تكاليف النقل وغيرها من الأنشطة المساعدة» ليس ثمة فائض بل عجز إذن في الماشية فالزراعة تحتاج إلى زوج من الثيران كحد أدنى في الوقت الذي يعاني فيه ثلثا الفلاحين الهنود من العجز في توفير هذا الحد الأدنى. وذلك يوضح مدى نفع الثيران والعجز فيها في الوقت ذاته. ولكن ماذا عن الأبقار؟ يجيب «هاريس» على ذلك بأن على المرء أن يلاحظ أن ذلك ينطبق على الأبقار أيضاً كما هو الحال بالنسبة للثيران، فالأبقار لا تنتج فقط الألبان (مع الاعتراف بتدني إنتاجها بالمعايير الاقتصادية) بل تنتج أيضاً ما يقرب من ٦٩ مليون حيواناً من حيوانات الجر الذكور، وتنتج كذلك «الروث» الذي يجري تحويله ليصبح ذا أهمية حيوية للإقتصاد الهندي فبجانب استخدامه في دهان المنازل وتجصيصها فهو يمثل وقود الطهي الأساسي في الهند في ظل عدم توافر البدائل مثل الفحم المرتفع التكاليف بالنسبة لغالبية الفلاحين. وتصل كمية الروث المستخدم في أعمال الطهي إلى حوالي ٣٠٠ مليون طن من أصل ٨٠٠ مليون طن من الروث يجري تخزينها سنوياً في الـريف الهندي. وهي تعادل من حيث الطاقة ٣٥ مليون طن من الفحم و٦٨ مليون

طن من الخشب. أما الجانب الأعظم من الخمسمائة مليون طن المتبقية فيستخدم كسماد عضوي في أعمال التسميد الأساسية اللازمة للزراعة.

ويذهب «هاريس» أبعد من ذلك إلى أن أهم ما يجب الإشارة إليه فيما يتصل بوظائف الطاقة والتسميد التي تؤديها الماشية الهندية هي أن تلك الحيوانات الهزيلة والطاعنة لا تتوقف أبداً عن إنتاج الروث. وبالنظر إلى ذلك المعيار فقط ينبغي أن تكون أكثر حَذراً قبل الانتهاء إلى أن البقرة المقدسة هي ترف غير ذي فائدة، وبالإضافة إلى الوظائف السابقة فإن الماشية النافقة لا تضيع هباء حيث تستخدم جلودها في إنتاج تشكيلة من المنتجات الجلدية ذات الأهمية الحيوية للتكنولوجيا الزراعية التقليدية.

وهناك حقيقة هامة أيضاً تتمثل في أن جانباً كبيراً من اللحوم يجري استخدامها كطعام بغض النظر عن التحريم فهناك ملايين من الهنود الذين لا ينتمون إلى طائفة يخشون من فقدانها «ليس هناك فقط ٥٥ مليون هندي أعضاء في طوائف محددة كثير منهم ليس عليهم أي التزام بالإمتناع عن اللحوم ومقاومتها، بل هناك أيضاً ملايين عديدة من غير الهندوس مسيحيين ومسلمين. ويبدو أن نسبة عالية من ٢٠ مليون من الأبقار تنفق كل عام تستخدم في الطعام. ولذلك فإن الماشية في الهند هي أبعد ما تكون عن المخلوقات غير النافعة، إنها تمد السكان باللبن واللحم والثيران والسماد والطاقة والجلود. وهذه المزايا تفوق بكثير ما تستهلكه تلك الماشية من وجهة نظر الفلاح الهندي».

ويخلص «هاريس» من التحليل إلى أن «قوة القداسة التي تحيط بمركب الماشية الهندية محددة تماماً بالظروف المادية التي في إطارها يستطيع كل من الإنسان والحيوان أن يستمر في البقاء، وإذا وضعنا علاقات الملكية القائمة في الهند موضع الاعتبار سوف نجد أن الفلاحين والفقراء الآخرين يستفيدون من الماشية ومن ثم من «التابو» الخاص بها.

وعلى الرغم من أن «هاريس» نفسه لم يستخدم مفهومات التحليل الوظيفي أو تصوراته وافتراضاته في مقاله هذا فإن «بول ي. كولنز» وهو فيلسوف دعي للتعليق على الإسهامات التي انطوى عليها المجلد الذي ظهرت فيه مقالة «هاريس» يرى أن تحليل هاريس يستند إلى الافتراضات الوظيفية[١٩].

١ ـ ذلك لأن المتغيرات التي استخدمها «هاريس» يمكن رؤيتها بوصفها أجزاء من نسق.

٢ ـ ثمة ميكانزمات تعمل لصيانة واستمرارية «المتغيرات البيئية التي تؤدي دوراً إيجابياً وذا قيمة في بقاء السكان وتزايدهم».

وهذا النموذج التحليلي من وجهة نظر «كولينز» هو أقرب ما يكون إلى ما أطلقنا عليه «الوظيفية الصورية» الذي يتميز نموذجها بالتغذية المرتدة وعمليات التوازن الذاتي. وهي عملية مماثلة، كما يلاحظ «هاريس» لتلك التي تحكم جهاز تنظيم الحرارة «الترموستات» أو التي تحكم العمليات البيلوجية العديدة التي تعمل من أجل المحافظة على مستوى السكر في الدم أو مستوى الخلايا الدموية. إن النسق الوظيفي الشكلي الذي يشتمه «كولنز» في تحليل «هاريس» يمكن وضعه على النحو التالي:

١ ـ المتغير «ر» (وهو متغير بالغ الأهمية بالنسبة للنسق وهو الماشية في تحليل هاريس).

٢ ـ عوامل معوقة ومهددة (وهي كافة العوامل التي تعمل لاختزال وتقليص المتغير «د».

٣ ـ ميكانزمات تعويضية (التابو تحريم ـ لحوم الأبقار). ويرى «كولنز» أن

---

(١٩) Paul W. Collins, «Functional Analysis in the Symposium» Man, Culture and Animals.

«هاريس» قد أكد ودعم فرضه الذي يذهب إلى أن أعداد الماشية ينبغي أن تظل مصونة فوق مستويات معينة، وأن التابو يسهم في المحافظة عليها عند تلك المستويات.

لكن ثمة سؤال أساس يظل مطروحاً هل يضيف التفسير في ضوء النموذج الوظيفي الصوري أي جديد لفهمنا لم يكن ينطوي عليه التحليل الأصلي؟ هل كان استخدام هذا النموذج منذ البداية يتيح استراتيجية في البحث تتفوق على تلك التي استخدمها «هاريس» فعلاً. لقد حاول «هاريس» أن يربط بين التابو «غير العقلاني» والممارسات الاجتماعية القائمة، واكتشف أن «التابو» - في ظل الظروف الاجتماعية الاقتصادية والنسق السياسي - ليس على النحو الذي نفترضه. وهو لم يستخدم النموذج الوظيفي الصوري كما لم ينته من تحليله إلى الإشارة إلى وجود عمليات مثل التوازن الذاتي والسبرنطقيا. وفي الحقيقة، لا يمكننا تحديد مدى خصوبة وثراء النموذج السبرنطيقي في البحث وذلك لأن استخدامه حتى الآن في دراسة الأنساق الانسانية ما يزال محدوداً.

دور التاريخ:

قبل أي محاولة لتطبيق النموذج السبرنطيقي، علينا أن نقيم بصورة دقيقة حدوده ومعوقاته. فالباحث يستطيع أن يستخدم التحليل الوظيفي الصوري لتفسير العلاقات بين المتغيرات الموجودة في نسق معين كما يستطيع أيضاً أن يفسر التغيرات التي يطرأ على قيمها الكمية، لكنه وباستخدام هذا النموذج، يعجز عن تفسير ظهور متغيرات أو عمليات جديدة. إن «مشكلة» تفسير أصول المتغيرات والميكانزمات الجديدة تتطلب اللجوء إلى اجراءات تفسيرية مستقلة عن التحليل الوظيفي؟[٢٠].

(٢٠) Collins, «Functional Analysis» p. 280.

إن الوظيفية الصورية ـ وبأسلوب آخر ـ هي اتجاه لا تاريخي تماماً وكذلك الحال فيما يتصل بالوظيفية التقليدية. وليس من قبيل الاتهام الباطل إذن أن نؤكد، كما ذهب كثير من النقاد، أن التحليل الوظيفي قد يفيد في تفسير أداء النسق وعمله، لكنه يعجز عن تفسير حدوث التغيرات الاجتماعية الكيفية، فدراسة التغيرات التي تطرأ على النسق الاجتماعي تتطلب، من بين ما تتطلبه، دراسة لتاريخ ذلك النسق. ومن المؤسف أن تلك الحقيقة قد أنكرها أتباع الوظيفية أو تجاهلوها. أليس من السذاجة بمكان أن نفترض إمكانية تفسير الحاضر تفسيراً شاملاً في ضوء الحاضر، إن مثل هذا الافتراض يعني أن سلسلة الأحداث الموصلة بين الماضي والحاضر ليس لها أدنى تأثير على هذا الحاضر. إن بعض العلماء الاجتماعيين من أصحاب التوجه الوظيفي يشبهون أنفسهم بنظرائهم في العلوم البيلوجية والفيزيائية. وهي مماثلة تنطوي على أخطاء قاتلة، ففي الفسيولوجيا، على سبيل المثال لا يتمتع التاريخ بأهمية كبيرة، ذلك لأن علماء الفسيولوجيا يمكنهم الاستناد إلى «الدورات» «Cycles»(*) كبديل للتاريخ أما الاستناد إلى العمليات الدورية وحدها وتجاهل التاريخ في دراسة المجتمع الانساني فمن شأنه أن يحرمنا من دراسة السببية. فالعلماء الاجتماعيين الذين يدرسون البناء الاجتماعي دون دراسة تاريخه لن يتمكنوا أبداً من فهم أي حالة من حالات هذا البناء ولن يتمكنوا من فهم القوى الفاعلة في تغييره فهما حقيقياً.

والحقيقة أن إنكار التاريخ ودوره السببي هو ظاهرة خاصة بعلم الاجتماع المعاصر، فذلك الإنكار لم يرد إطلاقاً على خاطر ماركس أو ڤيبر أو دوركايم. بل إن دوركايم الذي كان أظهر المفكرين الثلاثة في التوجه الوظيفي، والذي استند، أكثر من غيره، على المماثلات العضوية، قد أكد رغم ذلك على الأهمية المنهجية للتاريخ. وعلى الرغم من أنه قد نادى في

(*) الأحداث أو العمليات التي تقع أو تجري بشكل دوري (المترجم).

مؤلفه «قواعد المنهج في علم الاجتماع» «بتحليل وظائف الظواهر الاجتماعية في ضوء الأهداف الاجتماعية التي تخدمها» فإنه قد ألح أيضاً على أن تفسيراً كافياً وملائماً للظواهر الاجتماعية يتطلب دراسة تاريخية لكيفية وصول هذه الظواهر لحالتها التي هي عليها، أي تفسيرها في ضوء الظواهر الاجتماعية التي سبقتها.

لنلخص الآن الانتقادات الرئيسية التي وجهت للوظيفية التقليدية والتي تنطبق أيضاً على تصور «تالكوت بارسونز» وفهمه للحياة الاجتماعية كما سنرى فيما بعد.

١ ـ مبالغتها في وحدة وترابط الأنساق الاجتماعية، واستقرارها وانسجامها وتناغمها.

٢ ـ اعتقادها بأن كافة النظم والمؤسسات الاجتماعية ذات طابع إيجابي.

٣ ـ كونها اتجاه لا تاريخي في دراسة الأنساق الاجتماعية.

٤ ـ ميلها إلى فهم النظم القائمة وتقديرها بوصفها نظماً ضرورية ولازمة ولا يمكن الاستغناء عنها ، وما ينطوي عليه ذلك من تحيزات محافظة.

٥ ـ فشلها في فهم التغير الاجتماعي ودراسته.

ولنحتفظ ـ في ذهننا ـ بهذه الانتقادات الجوهرية ونحن ننتقل إلى دراسة أعمال «تالكوت بارسونز» الذي يُعدّ، وعلى نطاق واسع المفكر النظري البنائي الوظيفي الرئيسي في الولايات المتحدة الامريكية. حتى نستطيع أن نستكشف المزيد من الإشكاليات وأوجه الغموض الرئيسية التي تحدق بالتوجه الوظيفي.

٢ ـ تالكوت بارسونز : نظرية الفعل والنسق الاجتماعي

حين يقرأ المرء كتابات «بارسونز» المبكرة حول ما أطلق عليه فيما بعد «نظرية الفعل» بما تنطوي عليه تلك الكتابات من تأكيد على العناصر الذاتية في السلوك الانساني، يجد من الصعوبة بمكان أن يفهم تطوراته اللاحقة. ففي مقال نشر عام ١٩٣٥ بعنوان «مكان القيم النهائية في النظرية السيسولوجية» يطرح مخططاً للعناصر الأساسية التي طورها وفصلها في عمله الرئيسي الأول، «بناء الفعل الاجتماعي».

لقد كان يستهدف في هذا الكتاب «بناء الفعل الاجتماعي»، دراسة تاريخ الأفكار بالإضافة إلى تقديمه إسهاماً في النظرية الاجتماعية والعلم الاجتماعي النظري، ويذهب بارسونز إلى أن أعمال «هوبز» و«لوك» والنفعيين كل على حدة كانت قاصرة في فهم وتحليل ظاهرة النظام الاجتماعي العام Social order فقد أكد هوبز على الدور الساحق والقاهر للدولة في تأكيد النظام العام، بينما أرجع لوك هذا النظام إلى العلاقات التعاقدية التي عالجها بوصفها حقيقية لا تقبل الشك، أما النفعيون فإنهم لم يقدروا بشكل كاف على الاطلاق أنه إذا كان كل امرىء يجري بصورة عنيفة وقاسية وراء مصالحه الخاصة فلن يكون ثمة ما يمنع المجتمع ـ في غياب القوة والقيود الأخلاقية ـ من التفسخ والانحلال والوقوع فيما أطلق عليه «هوبز» حرب الجميع ضد الجميع» ومن ثم فإن على المرء أن يفتش هنا وهناك عن مفهوم وتصور ملائم للنظام العام.

ومن خلال فحص ودراسة تطور النظرية الاجتماعية، أدرك بارسونز ثنائية تتطابق بصورة أولية مع ما أطلق عليه الألمان العلم الطبيعي Naturvissenschaft والعلم الروحي Geistewissenschaftويؤيد الأول ويدافع عن تطبيق نموذج العلم الطبيعي على دراسة السلوك الانساني، وفي شكله الوضعي والسلوكي المتطرف يطرد وينفي كافة عناصر الوعي من الحظيرة الانسانية، وإن عالجها فهو يعالجها في أحسن الأحوال بوصفها ظواهر لاحقة عقيمة. أما الآخر «العلم الروحي» فهو يقترف الخطأ المضاد، فأصحاب هذا العلم، بوصفهم فلاسفة مثاليين رفعوا من مكانة الأفكار والعناصر الأخلاقية والذاتية فلا يعتقدون بوجود أي دور هام للعوامل المادية في السلوك الانساني، فالعنصر الأساسي للكائن الانساني هو الروح Spirit والمجتمع والثقافة هما بالأساس ظاهرتان روحيتان، وكل ثقافة هي بالطبع صيغة فريدة أو كل متميز gestalt. وهذا الموقف من شأنه أن ينفي وينكر إمكانية قيام علم اجتماعي بمعنى المقارنة والتعميم.

ومع ذلك كان ثمة مفكرون من بين الوضعيين والمثاليين، تخلّوا عن المواقف المتطرفة لمذاهبهم وتقاليدهم العلمية والتقوا في موقف أكثر اعتدالاً وتوازناً. فقد انطلق إميل دوركايم وفلفريدو باريتو من موقف وضعي لكنهما سرعان ما اعترفا بالدور البالغ الأهمية للقيم والغايات والأهداف والمثل... الخ سواء في توجيه السلوك الانساني أو في تحقيق النظام الاجتماعي ومن ناحية أخرى فإن ماكس ڤيبر وجورج زيميل وفردناند تنيس، الذين يفترض أنهم بدأوا من مواقف مثالية فقد أكدوا على تلك العناصر (المثالية) تأكيداً بالغاً دون إغفال لدور «الأسباب» و «الظروف».

بأسلوب آخر التقى مفكرون من كلا التيارين الفكريين نحو ما اعتبره بارسونز بصورة واضحة إسهامه الأصيل، نحو نظرية في الفعل الاجتماعي والنظام ضاربة بجذورها في «النسق القيمي المشترك» للمجتمع.

ويعاني هذا التفسير لأعمال المفكرين النظريين الأوائل من مشكلات عديدة . ولنبدأ بدعوى بارسونز بأن «ثمة توازياً مباشراً بين مصطلح الغاية end ومصطلح «التوجه القيمي Value - attitud عندي وبين مصطلحي «باريتو» الروايب Residue والعواطف Sentiment »[١] .

إن قراءة مدققة لعمل «باريتو» (Traite) توضح أن المشاعر والرواسب هي غالباً ليست قوى حيوية نفسية، كما أنها ليست ما أطلق عليه «الغرائز» من قبل المدرسة السيكولوجية القديمة وبارسونز نفسه، بعد أن زعم هذا التوازي مباشرة يبدو أنه يقدر غموض مفهومات باريتو ويمتن له حيث يضيف «إنني لا أتبنى بالطبع مصطلحات باريتو لأنه يميز بوضوح بين العناصر الوضعية والعناصر القيمية في الفعل، وهي مسألة أساسية بالنسبة لي، فمصطلحاته تنطوي على كلا المقولتين»[٢] .

ومهما كانت «عواطف» باريتو فإنها ليست بالتأكيد العناصر القيمية في نظرية الفعل[٣].

ومن ناحية أخرى فإن ما استعاره بارسونز من باريتو ، وما يزال يحتفظ به حتى الآن ، يتمثل في مفهومات ذات طبيعة وضعية تماماً مثل النسق والتوازن ، والوظيفة . . . إلخ .

كذلك من المشكوك فيه تماماً أن دوركايم قد تحرك ـ عبر مجرى تطوره الفكري ـ واكتشف متأخراً فقط أهمية القيم ومكانتها في السلوك الاجتماعي، فلقد كانت القيم والمعايير واضحة وضوح الشمس في دراساته المبكرة ، ولقد كانت واضحة في تقسيم العمل والأخلاقيات المهنية ، والأخلاق المدنية ،

---

(١) Talcott Parsons «the place of Ultimate Values of Ethics, 45 (1935): 306.

(٢) Ibid., p p. 306. - 307

(٣) أنظر مقالنا عن باريتو في كتابنا Ideology and the Development of Sociological Theory (Englewood Cliffs, N I. Prentice - Hall, 1968)

وذلك بما ينطوي عليه هذا المقال من تحليل نقدي مفصل لمفهومات باريتو.

كما كانت كذلك في عمله الأخير الضخم. . . «الأشكال الأولية للحياة الدينية» إن الأعظم أهمية في الحقيقة هو ما يتجاهله بارسونز عند دوركايم.

لقد قدّر دوركايم بالتأكيد دور القيم الأخلاقية في دفع السلوك الاجتماعي وصيانة النظام الاجتماعي، لكنه أيضاً اعترف بمكان صراع المصالح والقوة، فالتضامن العضوي كما طرحه ناتج عن التعقد المتزايد لتقسيم العمل، ويعتمد في نهاية الأمر على إلغاء الأشكال المرضية الباثولوجية لهذا التقسيم، وهما تقسيم العمل الأنومي، وتقسيم العمل الاجباري أو المفروض. وبدون اختزال عدم المساواة الاجتماعية بإلغاء نظام الميراث، وكذلك تقييد الملكية الخاصة، فلن يكون هناك توافق معياري يحقق الشكل الأرقى للنظام الاجتماعي الذي كان دوركايم شغوفاً بتحقيقه، إن هذا البعد من أعمال دوركايم لم يجد طريقة مطلقاً في تصور بارسونز النظري حيث تظل القيم والعناصر الأخلاقية تحتل عنده المكانه العليا، بينما يكون الاهمال والوضع المتدني من الأهمية من نصيب صراعات المصالح وأشكال القهر.

وثمة انتقاد آخر يتصل بجوهر دعوى «الالتقاء» عند بارسونز فمطلوب منا أن نصدق أن أياً من النظريين الكلاسيكيين الذين عرض لهم في مؤلفه «بناء الفعل الاجتماعي» قد أدرك الحاجة إلى التوسط بين المواقف الوضعية المتطرفة والمواقف المثالية، وهو وحده أي بارسونز، هو الذي أدرك ذلك، وأن ذلك كان إسهامه الأساسي، وتلك في الحقيقة نظرة غريبة، لأنها تنكر الاسهامات المنهجية لماكس فيبر. وإلاّ فماذا كانت اسهامات ماكس فيبر إذن إن لم تكن هي الكشف الواعي والدقيق «لموقف وسط» بين المواقف المتطرفة للعلوم الروحية والعلوم الطبيعية، والإلحاح على أن دراسة السلوك الانساني تتطلب الاهتمام بالقيم والغايات، كما تتطلب أيضاً الاهتمام بالأسباب والظروف أو الشروط. ألم يكن فيبر هو الذي تطلع إلى تقديم تفسيرات كافية سواء من الناحية السببية أو على مستوى المعنى والمقاصد والنوايا والغايات؟

إن الانطباع الذي نخرج به من عمل بارسونز أنه بينما يبني على جهود «ڤيبر» في هذا الاتجاه فإنه مع ذلك يخطئه وينعى عليه فشله في بلورة إلهاماته وأفكاره في نظرية عامة في الفعل تتضمن أيضاً نظرية في الأنساق الاجتماعية. ومن المفترض أن توفير هذه الأخيرة (نظرية الأنساق) هي التي يعتبرها بارسونز إسهامه الهام الأساسي.

وينبغي أن نثير تساؤلاً جديداً عما إذا كان بارسونز - بهذه الطريقة - قد تفوق على ڤيبر وغيره؟ إذا استبقنا واحدة من المناقشات الواردة في الصفحات التالية، يمكننا أن نُلم بالحقيقة التي مؤداها أن بارسونز حين يظل عند مستوى مسلمات نظرية الفعل، فإن وضعه لا يختلف اختلافاً ذا بال عن وضع ماكس ڤيبر، بل إنه ينطوي على بعض التشابه مع موقف أولئك الفينومينولوجيين والوجوديين (سارتر على سبيل المثال) وفلاسفة التاريخ الذين ينكرون إمكانية وجود علم اجتماعي، والذين ينظرون بالتالي إلى دراسة الانسان والمجتمع بوصفها نظاماً معرفياً فلسفياً وتاريخياً[٤].

ومن ناحية أخرى فإن محاولة بارسونز تأسيس تصوره النظري الوظيفي للأنساق الاجتماعية داخل نظرية الفعل، تميل إلى إفساد وإبطال المسلمات الكبرى لنظريته في الفعل مثل «الطوعية» Voluntarism والجوانب والأبعاد النشطة والخلاقة والتقويمية للإنسان. إن هذه المشكلات وغيرها يمكن أن يجري فحصها ودراستها بطريقة أكثر كفاءة من خلال تمحيص بعض كتاباته الأساسية. ولنبدأ أولاً بتمحيص مؤلفه «النسق الاجتماعي»[٥].

النسق الاجتماعي:

قد نبدأ بالتساؤل عما إذا كان ما قدمه بارسونز من مجهودات يشكل

---

(٤) See T. B. Bottomor's zeview of Parsons Zecentessays, «Out of This World» New York Review of Books, 13, no 8 (November 6, 1969): 34 - 39

(٥) T. Parsons, The Social System (New York: The Free press, 1951.

وسوف تجري الإشارة إلى أرقام الصفحات بين أقواس لدى الرجوع إليها.

نظرية؟ إنه هو نفسه يصف هذا الجهد في مؤلفه النسق الاجتماعي بأنه «اطار أو مخطط تصوري Conceptual Scheme لتحليل بنية الأنساق الاجتماعية وعملياتها»، «عرض لنظرية سسيولوجية عامة» (vii) و«نظرية في الأنساق» والتي هي بدورها «جزء متكامل من إطار تصوري أوسع أطلقنا عليه نظرية الفعل» (٥٣٧).

وبينما يعترف بارسونز بأن فائدة إطاره التصوري ينبغي أن تتضح في نهاية الأمر من خلال البحث الأمبيريقي، فإنه يؤكد في ذات النفس أن الاهتمام المباشر للعمل «لن ينصب على التعميم الأمبيريقي أو المنهجية». إن فحصه وتصوره للنظرية العلمية يتمثل في أنها تنمو وتتطور في عزلة نسبية عن البحث الأمبيريقي. ولذلك فهي تتطور بشكل بالغ السرعة «يجري تطور الأفكار النظرية بصورة سريعة جداً، حيث أن مرور بضعة. أشهر أو حتى بضعة أسابيع قد يقود إلى تغيرات أساسية وجوهرية. . . ويشهد ميدان النظرية تطورات سريعة، يتوقع أن تؤدي إلى تغيرات جذرية خلال خمس سنوات على حد قوله. وغالباً ما لاحظ المعلقون كيف يتسم إطار بارسونز النظري بالمراوغة وعدم التحديد، وكيف يجد له صاحبه ويطوره بسرعة ملحوظة، لكنه ليس تعديلاً أو تطويراً بالمفهوم العلمي الذي يعني تكييف النظرية للحقائق المكتشفة ولنتائج البحث الأمبريقي، بل إن تعديله هذا يظهر في صورة إحلال مصطلحات جديدة وتمييزها عن المصطلحات القديمة بشكل مستقل عن أي بحوث واقعية.

إن تعديلات بارسونز هي جزء من عملية بالغة التلفيق، يجمع فيها بين عناصر مختلفة بغض النظر عن تطابقها النظري، أو التصدع الذي يمكن أن تحدثه في إطاره النظري، .إنه يجمع بين العناصر الطوعية.والعقلانية والوظيفية والفرويدية وعناصر أخرى ويخلط بينها خلطاً غير نقدي في إطار تحليلي واحد، وهو إطار لا يتسم بأى إمكانية واضحة للتطبيق الواقعي. ولذلك فإن بارسونز نفسه، وكما سوف نرى، لم يستخدم إطلاقاً إطاره النظري الكبير، بل إنه يهجره كلية حينما يرغب في تحليل وتفسير ظاهرة إجتماعية ملموسة

كالنازية أو المكارثية ولكن من الأفضل أن نترك هذه الاعتبارات لنعود إليها فيما بعد وحين نحقق إحاطة وسيطرة أكثر دقة على أفكار بارسونز الأساسية.

تتمثل نقطة الانطلاق عند بارسونز في تفاعل الأفراد (بوصفهم فاعلين) تحت ظروف معينة تمكننا من معالجة «تفاعلهم بوصفه نسقاً بالمعنى العلمي وأن يخضع هذا النسق إلى نفس النظام أو الطريقة من التحليل النظري التي طبقت بنجاح على النماذج الأخرى للأنساق في العلوم الأخرى (٣) إن أبسط أشكال نسق التفاعل هو الثنائي dyadic كما هو حال التفاعل بين الأنا ego والآخر Alter، وهما في التحليل الأخير كائنان عضويان لكن أفعالهما لا يمكن أن تفهم بصورة ملائمة بالرجوع إلى أنساق البيولوجية أو الفسيوكيمائية أن التفاعل الاجتماعي ينبغي أن يفهم عند مستواه الخاص دون اختزاله أو رده إلى العوامل اللا اجتماعية، رغم أن هذه العوامل الأخيرة قد تكون ذات دلالة. وذلك هو السبب الذي يجعل بارسونز يفضل استخدام كلمات «الفعل» و«الفاعل» و«موقف الفعل» بدلاً عن مفهومات مثل «سلوك الكائن» الحي و«بيئته».

ومن ثم فإن موقفه يتميز تمييزاً واضحاً عن موقف أصحاب المدرسة السلوكية. إن الأنا والآخر فاعلان إجتماعيان يلعبان أدواراً معينة وتبادلية ولذلك يتكون بينهما نوع معين من «تتام التوقعات Complementarity of expectations» هذا التتام أو التكميل، كما سوف نرى، هو أساس توازن النسق فالأنا يكافىء أفعال الآخر التي تجاري توقعاته وتتسق معها ويعاقب تلك الأفعال التي لا تمتثل لتلك التوقعات. وعلى نحو مماثل يتبادل الآخر مع أفعال الأنا المكافآت والجزاءات.

إن عملية التفاعل، من الناحية التحليلية، عملية اجتماعية ولكن بحكم كونها تنطوي على قيم ومعايير وأهداف ودوافع فإن المرء لا يمكن أن يفهم التفاعل الاجتماعي ويتصوره دون أن يضع موضع الاعتبار نسقين آخرين وهما

الثقافة والشخصية وهما نسقان قابلان للتمايز من الناحية التحليلية عن النسق الاجتماعي، فالمجتمع والثقافة والشخصية لا يمكن الفصل بينهم على الصعيد الواقعي الامبيريقي لكن التميز بينهم ممكن على المستوى التحليلي كأصعدة ومجالات متميزة.

ولا يستطيع المرء أن يفهم النسق الاجتماعي فهما كافياً إذا فشل في أن يأخذ في اعتباره أنه في الآن نفسه نسق ثقافي يكشف عن نفسه في أنساق الشخصية ودوافع الفاعلين الأفراد.

ويعبر بارسونز عن ذلك بقوله «لا يمكننا أن نتحدث عن بناء النسق الاجتماعي بالمعنى النظري على الاطلاق دون الحديث عن تأسيس الأنماط الثقافية وبصفة خاصة أنماط التوجه القيمي.... وعلى نحو مماثل فإن العمليات الدافعية في النسق الاجتماعي هي دائماً عمليات تجري داخل شخصيات الفاعلين الأفراد المكونين للنسق الاجتماعي (٥٣٨).

ومن ثم فإن الشخصية هي جانب من جوانب النسق الاجتماعي الثقافي فالأفراد يستدمجون جوانب الأنماط القيمية المؤسسة والراسخة، ويؤدون أدوارهم على نحو نمطي طبقاً لتلك الأنماط وحينما لا يفعلون ذلك، ينحرفون على سبيل المثال تجري إعادتهم إلى الصف من خلال أساليب الجزاءات السلبية، وبهذا المعنى فإن هناك «قطاع مشترك» بين كل من النسق الاجتماعي والشخصية (إنه) «يتكون من أنماط القيم التي تحدد توقعات الدور. إن البنيات الدافعية المنظمة آنئذ هي وحدات من كل من الشخصية بوصفها نسقاً والنسق الاجتماعي الذي يشارك فيه الفاعل، إنها ترتيبات أو تنظيمات الحاجات need dispositions فيما يتعلق بالشخصية، وتوقعات الدور فيما يتصل بالنسق الاجتماعي. إن ذلك هو مفتاح فهم «صيغة التحويل» Transformation formula بين النسقين الشخصية والنسق الاجتماعي.... إن هذه العلاقة الأساسية بين ترتيبات الحاجات وتنظيماتها في الشخصية وتوقعات الدور في

النسق الاجتماعي من ناحية والأنماط القيمية المؤسسة المستدمجة فيما يتعلق بالثقافة هو الشرط الأساسي لتنظيم أنساق الأفعال (٥٤٠).

إنها أنساق الأفعال، بهذا المعنى، التي يجري تجريدها ودراستها ويؤكد بارسونز أنها أنساق تبقى على اتصالها وترابطها Boundary maintaining systems باستمرار وهي بذلك تشكل إطاراً مرجعياً مستقلاً من الناحية التحليلية عن النظرية البيولوجية مثلاً.

يتكون النسق الاجتماعي عند بارسونز إذن من مجموعة من الفاعلين، يتفاعلون في موقف اجتماعي ثقافي (بوصفه متميزاً عن البيئة الفيزيقية أو وسائل وشروط الفعل)، وهو موقف يرتبط به تفاعلهم من حيث الدافعية والتوجه (أي أن تفاعلهم مدفوع وموجه بهذا الموقف الاجتماعي الثقافي . . . . . المترجم).

ويستمد كل فاعل الطاقة المتطلبة لفعله من كيانه العضوي، ويناضل من أجل تعظيم الاشباع والرضا وتجنب الإحباط والحرمان، وهي عمليات تنطوي دائماً على دلالات وأهمية عضوية. وعملية التفاعل برمتها يجري تنسيقها بواسطة «نسق من الرموز المشتركة والمؤسسة ثقافياً» (٦) .

ويميز بارسونز بين جوانب رئيسية ثلاث للفعل يطلق عليها الجوانب الادراكية أو المعرفية Cognitive والانفعالية cathectie والتقويمية evaluative انها «الأساليب الرئيسية الثلاث للتوجيه الدافعي» وهذه الأساليب تتطابق بدرجات متفاوتة مع التمييز السيكلوجي القديم والمشهور أيضاً بين الأبعاد الادراكية، والوجدانية والنزوعية.

ويشير الجانب المعرفي أو الإدراكي عند بارسونز إلى تحديد الفاعل وتعريفه للموقف في ضوء مصالحه، ويشير الجانب الانفعالي إلى حاجة الفاعل للإشباع، أما الجانب التقويمي فيشير إلى اختيار الفاعل وتنظيمه

للبدائل المختلفة . فهناك فاعل قد ينتظر انتظاراً سلبياً حتى تقع الأحداث وهي حالة يطلق عليها «التوقع Anticipation» أو هو قد يعمل بهمة ونشاط على إنتاج هذه الأحداث ، أو على تجنبها وهي حالة تسمى «التوجه نحو الهدف goal directedness والحالة الأخيرة هذه تعد خاصية أساسية لكافة الأنساق الاجتماعية (٧) .

وتستند نظرية الفعل على مسلمة رئيسية مؤداها أن التفاعل الاجتماعي الانساني ينهض على أنساق مجردة ومعقدة من التواصل الرمزي من أبرزها اللغة بالإضافة أيضاً إلى المعاني الرمزية المشتركة للتراث الثقافي. إن التفاعل الاجتماعي يجري دائماً في سياق بعض من ذلك التراث، ويتخذ أشكالاً معينة (البنيات ذاتها). «إن أكثر عناصر هذا التراث الثقافي المشترك أهمية قد تسمى بالقيمة Value وهي تعمل بوصفها محكاً أو معياراً للاختيار من بين بدائل للتوجيه قائمة وظاهرة أساساً في موقف معين. . .» (١٢) وحينها يستدمج الفاعل تلك المعايير أو العناصر الجزئية فإنها تشكل مضمون توجهه الدافعي motivational orientation .

ثلاثة أنساق مستقلة منطقياً، الاجتماعي والثقافي والشخصي ينطوي عليها الفعل آنئذ، وإذا أخذنا النسق الثقافي أولاً نجده مكتسباً ومتعلماً ومشتركاً ومتناقلاً. والخاصية الثالثة من خصائص النسق الثقافي وهي قابليته للانتقال التي لا تعني فقط القدرة على الانتقال من جيل إلى جيل لكنها قد تعني أيضاً القدرة على الانتشار من نسق إلى آخر هي خاصة «تعمل بوصفها أعظم المحكات أهمية لتمييز الثقافة عن النسق الاجتماعي وفيما يتصل بالنسق الاجتماعي المعين فإن «العنصر النمطي pattern element هو العنصر القابل للتجريد على الصعيدين التحليلي والامبريقي من ذلك النسق الاجتماعي المعين» (١٥) .

ومع أن النسق الاجتماعي لا يستطيع إلاّ أن يعمل في سياق التراث

الثقافي فإن هناك تباعداً أو مسافة بين أنماط التفاعل الواقعية الفعلية وبين تلك الأنماط المثالية المحدّدة بواسطة التراث الثقافي وتلك مسألة لا يمكن تجنبها طالما أن الأفراد يستدمجون المثل الثقافية بشكل جزئي وغير كامل. إن الدوافع الفردية لا تجسد بشكل تام أنماط القيم المؤسسة ثقافياً ولذلك فإن كل من الأنساق الثلاث، الاجتماعيةِ والثقافية والشخصية يحتفظ بشيء من القدرة على التغاير المستقل (الاستقلال).

إن رؤية بارسونز لأنساق الفعل كما لخصناها تنطوي على مشكلات عديدة لكن قد يكون لها بعض الفائدة بوصفها شرحاً وتحليلاً منطقياً للمفهومات، وعند هذه النقطة تبدأ المشاكل فحين يواصل بارسونز تحليله للجانب النسقي في «نظريته للفعل» يوظف كافة الافتراضات والمصطلحات الوظيفية التي وجدنا من قبل أنها تنطوي على العديد من المشاكل من زوايا عديدة. ويعترف بارسونز بأن أي نظرية علمية في الأنساق الاجتماعية تتطلب محكات للتمييز والاستخلاص الامبيريقي لكن نجاحه في تقديم تلك المحكات لم يكن أعظم من نجاح الوظيفيين الآخرين. فما المجتمع بالنسبة لبارسونز؟ إنه «نسق اجتماعي قائم بذاته أمبيريقياً وواقعياً» ويواصل بارسونز تعريفه للمجتمع فيقول «إذا أضفنا اعتبار الاستمرارية الطويلة التي تكفي لتجاوز مدى حياة الفرد الانساني العادي فإن القيام بالتكاثر البيولوجي وتنشئة الجيل القادم اجتماعياً تصبح جوانب أساسية لذلك النسق الاجتماعي. إن نسقاً اجتماعياً من هذا النوع الذي يحقق المتطلبات الوظيفية الأساسية لاستمرار وبقاء طويل المدى من مصادره وموارده الخاصة، سوف يسمى المجتمع. ليس من الضروري لمفهوم المجتمع ألا يكون من الناحية الواقعية معتمداً في حياته ومرتبطاً فيها بمجتمعات أخرى لكن ما هو ضروري فقط أن تتوافر لديه الأساسيات البنائية والوظيفية لنسق متواجد بشكل مستقل» (١٩).

وهكذا نرى أن تعريف بارسونز يكاد يتطابق مع أحد التعريفات التي

عرضناها من قبل (في الاتجاه البنائي الوظيفي) وطالما أن بارسونز يعتمد بشكل واضح على «آبريل» وزمـلائه فإن نقدنا السـابق لهم ينطبق عليـه أيضاً سواء بسواء وبالرغم من إصراره على «الأهمية الكبرى لتحديد ماهية النسق الاجتماعي الذي يستخدم كموضوع للتحليل السسيولوجي وما إذا كان مجتمعاً أم لا ، وإذا لم يكن مجتمعاً فكيف يتخذ هذا النسق موقعه في المجتمع الذي هو جزء منه» على الرغم من إصراره هذا فإن بارسونز لم ينجح إطلاقاً في إحاطتنا بصورة دقيقة بماهية الواقع الاجتماعي الامبيريقي الذي يتحدث عنه. فقد ظل تعريفه تدريباً مدرسياً جـديداً تافهاً يحاول التغلب على غموض بغموض آخر. إن «توضيحه» لمفهوم «الاكتفاء الذاتي» يلقي بالتأكيد ضوءاً خافتاً على ما سبق أن قدمه الوظيفيون وعرضنا له من قبل ، فالقول بأن المجتمع «ينبغي أن تتوفر له الأساسيات البنائية الوظيفية لنسق موجود بشكل مستقل» هو قول لا معنى له.

إن مشكلة الاتجاه البارسوني، بخلاف نقائصه الوظيفية، تتمثل في أنه قد ضل الطـريق الصحيحـة الموصلـة لبنـاء نظـرية علمية. فإذا كان المرء مهتماً اهتماماً أصيلاً بالأنساق الاجتماعية الواقعية، فينبغي أن يطرح تساؤلات حول عمل تلك الأنساق يرغب في الوصول إلى إجابات عنها ولكي يحدث ذلك فعلى المرء ألا يبدأ «بالمجتمع» بالمعنى المجرد بـل بمجتمع معين (أو مجموعة من المجتمعات الملموسة) وبمشكلات مهمة ومشوقة ولنضرب هذه الأمثلة التعسفية، كيف اختلف النظام العبودي في الجنوب الأمريكي قبل الحرب الأهلية عنه لدى اليونان والرومان؟ ماذا كانت أسباب الثورة الروسية ولماذا حدث ذلك الاضطراب الاجتماعي هناك ولم يحدث في مكان آخر؟ لماذا تحقق بعض المجتمعات تطوراً اقتصادياً هاماً بينما ظلت الأخرى مختلفة؟ لماذا أنجز التحديث في إطار المؤسسات الديمقراطية الليبرالية في بعض الحالات (انجلترا، الولايات المتحدة، فرنسا) وفي إطار النـظم التسلطية والفاشية والشمولية في حالات أخرى (ألمانيا ـ اليابان ـ روسيا)؟

إن المجتمع الذي نتحدث عنه في كل مثال من الأمثلة التي سقناها واضح تماماً، كما أن الهدف والمنطق من دراسته على نفس الدرجة من الوضوح. ذلك هو الاتجاه الذي تحدده المشكلات وتوجهه problem - oriented في العلم الاجتماعي، وهو ينطوي على عملية بناء النظرية، وهو اتجاه مضاد تماماً لممارسات بارسونز التي تتحدث عن «مجتمع» مجرد متموضع (على الرغم من كونه مجرداً يخلع عليه صفات مادية. . . المترجم) له متطلباته وحاجاته.

ومن الواضح أن بارسونز لم يتحقق من أن أغلب عباراته وقضاياه التي يمكن إطلاقها على أي مجتمع هي قضايا مبتذلة وتافهة. إن واحداً من الأسباب الرئيسية لغموض بارسونز إذن يكمن في أنه يعرِّف مصطلحاته دون أي غرض أو إشكالية بحثية في ذهنه.

الضرورات (أو المتطلبات) الوظيفية The Functional prerequisites:

إن ضرورات بارسونز الوظيفية تماثل تلك التي أشرنا إليها من قبل لدى «آبريل» وزملاؤه. فالنسق الاجتماعي ينبغي ألّا يكون متعارضاً مع الحاجات الوظيفية لأفراده من الفاعلين المشاركين أو مع التكامل والاندماج المستقر للنسق الثقافي وعلى الأنساق الثقافية والشخصية أن تدعم، بدورها النسق الاجتماعي. فينبغي أن يكون الفاعلون مدفوعين إلى أداء الأدوار المطلوبة منهم، وينبغي أن تؤدي الأنساق الثقافية، أو الأنماط الثقافية إلى حد أدنى من النظام العام. وفوق ذلك فإن أحداً لم يذكر لنا على الإطلاق، وبشكل دقيق ماهية «حاجات النسق» المختلفة سواء بالنسبة للشخصية أو الثقافة أو المجتمع كما لم يقل لنا أحد أيضاً كيف تُنْجِز بنيات معينة وبصورة ملموسة ما يسمى بالحاجات الوظيفية. ليس ثمة إيضاح واحد يشير إلى كيفية اختبار وتحقيق تلك المسلمات الوظيفية الأساسية، وليس ثمة مثال واحد على مجتمع يمكن أن يبرِّر اندثاره وانهياره بغياب واحد أو أكثر مما يسمى بالضرورات أو المتطلبات.

إن الخلاصة الوحيدة الممكنة هي أن إطار بارسونز التحليلي مضافاً إليه أفكار الضرورات الوظيفية وتوازن النسق (وسوف نناقش ذلك فيما بعد) تبدّد نفسها في تنقيب وتفتيش تافه عن بعض المتطلبات الغامضة «لتوازن» غامض لنسق اجتماعي يفتقر إلى التعريف.

البدائل النمطية للتوجيه القيمي Pattern Alternatives of Value Orientation :

إن نظرية علمية تتطلب متغيرات، ولذلك يقدم بارسونز بعضاً منها تتمثل في بدائل النمط أو متغيرات النمط الشهيرة في أيامنا هذه. وقد استنبط تلك المتغيرات من ثنائية تينيس Toennies الجماعة المحلية Gemeinschaft والمجتمع المعقد Gesellschaft وشكّلها في سلسلة من التوجيهات القيمية البديلة التي يواجهها أي فاعل. إن البدائل، أو المعضلات dilimmas وحلولها، من المفترض أنها ترتبط بتوقعات دور محددة وبنماذج من النسق الاجتماعي. فإن نوعاً واحداً من الحلول سوف يكون متوقعاً في نسق أو موقف جماعي أولي أساساً gemeinschaftlich ويتوقع القطب العكسي في موقف اجتماعي معقد (ثانوي) gesellschaftlich ويطرح بارسونز المعضلات الرئيسية الخمسة على النحو التالي:

١ ـ الوجدانية Affectivity في مقابل الحياد الوجداني Affective neitrality:

فإما أن يوجه الفاعل نفسه لإشباع حاجات عاطفية ووجدانية أو يكون محايداً من الناحية العاطفية والوجدانية.

أما التوجه الأول فهو ملائم لعلاقة الزوج بزوجته، على سبيل المثال بينما لا يلائم التوجه الثاني تلك العلاقة.

٢ ـ التوجه نحو الذات self - orientation في مقابل التوجه نحو المجموع collectivity orientation، فقد يجري الفاعل وراء مصالحه الفردية، أو يسعى من أجل مصالح المجموع.

٣ ـ العمـومية Universalism في مقـابـل الخصـوصية particularism (الموضوعية في مقابل الذاتية): فالفاعل يرتبط بغيره من الأفراد طبقاً لمحكات قابلة للانطباق بصورة متكافئة على الجميع، أو طبقاً لمعايير منتقاة. ولتوضيح ذلك فإن تطبيق معايير العمومية على الالتحاق بعمل أو وظيفة أو مدرسة سوف تتمثل في نظام الاختبار المصمم لقياس مهارات وكفاءات المرشحين، أما المعايير الخصوصية فإنها، على العكس من ذلك تتمثل في تفضيل ومحاباة أو استبعاد جماعات عرقية أو عنصرية أو غير ذلك من الجماعات الاجتماعية.

٤ ـ النوعية quaility في مقابل الانجاز performance أو الأداء: وهذا البديل مشابه لثنائية رالف لنتون الخاصة بالعزو Ascription في مقابل الإنجاز Aehievement هل يوجه الفاعل نفسه نحو الآخر وفقاً لماهية هذا الآخر والحال التي هو عليها... أي وفقاً لخصائصه الذاتية أم وفقاً لما يفعله ويقوم به هذا الآخر. أي أن الفاعل يضع في اعتباره إما صفات الآخر وخصائصه، أو عمله وإنجازه.

٥ ـ التخصيص في مقابل التعميم Specificty versus diffuseness: إما أن يرتبط الفاعل بالآخر بحكم كونه يشغل مكانة معينة ومحددة أو يرتبط به بوصفه شخصاً كلياً متكاملاً. ويتوقع حدوث البديل الأول في مكان العمل كما يرتبط العميل بموظف المبيعات على سبيل المثال، أما البديل الثاني فهو خاصية للأسرة والعلاقات الأسرية.

ثمة جوانب غموض عديدة تنطوي عليها تلك البدائل والمتغيرات ماذا يدفعنا إلى الاعتقاد بأن تلك «المعضلات» أكثر فائدة، في معرض التفكير في العلاقات الاجتماعية والنسق الاجتماعي من الثنائيات الكلاسيكية على سبيل المثال؟ على هي غايات وأهداف مزدوجة للمتصلات Continua أم غايات متعارضة ومتضادة؟ ما معنى أن نقول كما يقول بارسونز، إنها قد تؤدي إلى

تكوين النسق؟ كيف يمكن للمرء أن يستخدم تلك المتغيرات إذا كانت تلك المتغيرات ذات أهمية ودلالة فلماذا لم يستخدمها من ابتكرها؟ (بارسونز) إن بارسونز نفسه لم يستخدم تلك المتغيرات سواء في تحليله وتطويره الأكثر تفصيلاً لإطاره النظري أو في تحليله لظواهر اجتماعية معينة كما سنرى فيما بعد.

البنيات الواقعية Empirical Structures:

ليس صحيحاً، كما ذهب البعض، أن بارسونز يتجاهل تماماً جوانب هامة من جوانب الواقع الاجتماعي مثل التدرج والسلطة والقوة والصراع لقد اهتم بتلك القضايا وغيرها من القضايا والموضوعات المرتبطة بها اهتماماً كبيراً في العديد من مقالاته وكتاباته. وحتى في العمل الراهن الذي نفحصه، ونعني كتاب «النسق الاجتماعي» تجد تلك القضايا موضعها من الاهتمام.

إن نقد تنظير بارسونز سوف يكون قاصراً إذاً ركز فقط على استخفافه ومعالجته السطحية لمشكلات «عدم المساواة المنظمة institutionalized inequality والسلطة والصراع الاجتماعي إذ يجب أن يوجه هذا النقد أيضاً إلى تصوره وفهمه لما أسماه «المجموعات الامبيريقية للمكونات البنائية للأنساق الاجتماعي «empirical clusterings of the structural components of social systems» والفائدة التي من أجلها وضع مثل هذا التصور.

بلغت «بارسونز» الانتباه إلى ما يعتبره مجموعات أمبريقية أو واقعية أربعة رئيسية لأي مجتمع، القرابة، والطبقات الاجتماعية وتنظيمات القوة والمؤسسات والروابط الدينية. وتذهب دعواه في هذا الصدد إلى أن هذه البنيات لا غنى عنها في أي مجتمع ومن ثم فإن اختلافاتها وتغايراتها سواء على المستوى التاريخي أو الثقافي المقارن محدودة جداً وطفيفة. وكنتيجة لذلك فإن هناك حدوداً جد ضيقة للتغير الاجتماعي. إن هذه الدعوة هي أساساً من قبيل المناظرة الجدلية الموجهة أساساً للماركسيين الذين أكدوا تنوع

وتغاير المجتمعات وقوى التغير الكامنة فيها. وقد يكون من المفيد أن نفحص دعوى بارسونز هذه.

١ ـ أنساق القرابة Kinship systems :

تظهر القرابة على نطاق واسع في كل مجتمع إنساني، وتحقق الوحدات القرابية ـ عالمياً ـ المكانة الأولية للفرد، ومن خلال تلك الوحدات القرابية تجري عملية التنشئة ـ الاجتماعية البالغة الأهمية والدلالة «فشخصيات الأقارب (القرابة) تلعب دوراً إستراتيجياً بوصفها مؤسسة هامة للتنشئة» (١٥٤).

ويضاف إلى ذلك أن تنظيم السلوك الجنسي ظاهرة عالمية. ذلك لأن ثمة أشكال عديدة لمحرمات الاتصال الجنسي بالمحارم مثل تحريم الاتصال الجنسي داخل الأسرة فيما عدا الزوجين بالطبع. وأخيراً فإن الوحدات القرابية، موجهة وظيفياً نحو التعميم diffuse والجماعية collectivity في كل مكان ولا يمكن أن تكون غير ذلك ـ حسب مصطلحات بارسونز. إن ما يريد بارسونز إبرازه وتجسيمه هو أن ثمة قيود عامة أو عالمية مسئولة عن الحقيقة التي مؤداها أن الوحدات القرابية «تقع في نطاق قطاع ضيق من المدى الواسع للتنوع البنائي لنماذج التجمعات أو المجتمعات» (١٥٤) أو أن «النقطة الهامة تتمثل في عالمية تحديد التنوع والتغاير عند مثل تلك الحدود الضيقة بالنسبة للوظيفة والنماذج البنائية» (١٥٥).

ولكي يشرح ما يعنيه بالقطاع الضيق narrow sector يستعرض «بارسونز» بعض الدعاوى الشهيرة المتعلقة بالاعتماد المطلق للطفل الانساني على الأسرة والقرابة، والحاجة إلى تقسيم للعمل على أساس الجنس، وما شابه ذلك.

وتوحي أشكال القرابة في الماضي والحاضر بأن ثمة ضرورات بنائية ووظيفية محددة لا يمكن أن يستغني أي مجتمع عنها وكدليل على ذلك

يعرض «بارسونز» تجربة الاتحاد السوفيتي حيث كانت هناك تجربة قصيرة لما يسمى بالحب الحر وإلغاء الأسرة.

«إن البرهان الحديث الواسع النطاق على سطوتها وقوتها (قوة القرابة) يتمثل في حالة روسيا السوفيتية. ليس ثمة شيء في الايديولوجيا الماركسية في صالح استمرار الأسرة والحفاظ عليها بل لقد مال الميزان بقوة إلى الناحية الأخرى. ففي الأيام الأولى للثورة كان مسلماً بأن الأسرة هي في الأساس «تعصب بورجوازي» وأنها كانت في صيرورتها الحتمية نحو الانقراض والذبول، ثم جاء رد فعل قوي اتخذ أشكالاً تشريعية لدعم الالتزامات الأسرية بصورة أكثر صرامة منها في البلدان الغربية (١٥٦ ـ ١٥٧). ولكن ما الذي يبرهن عليه بارسونز بذلك المثال؟ إن الدعوى هي عبارة عن لغو فارغ يستند إلى افتراضات الوظيفية ومفهوماتها. إنه يطبق على كافة المجتمعات، في الماضي والحاضر بما فيها تلك التي تختلف اختلافاً جذرياً، فكرته التي مؤداها أن أشكال القرابة تقع في نطاق ما أسماه «القطاع الضيق» ويستدل من ذلك على وجود ضرورات وظيفية معينة، يستخدمها بدورها للتدليل على ضرورة «القطاع الضيق» بل إنه في ذات الوقت الذي يناقش الضرورة الوظيفية للنطاق الضيق المحدود من الاختلاف والتغاير يقول «ومما لا ينبغي إغفاله بالطبع أن ثمة تغيرات جذرية يمكن أن تحدث أحياناً في واحد من تلك المجالات أو فيها جميعاً» (١٥٥) من الواضح إذن أن الضرورات الوظيفية قد تتغير.

إن ما يقول به بارسونز هو من قبيل التأمل وليس من قبيل العلم، بل هو قد يكون ضرباً من الايديولوجيا. وبعد ذلك كله فإن بارسونز كان يمكنه بسهولة إختيار وتأكيد الخصائص المتعارضة والمتضادة تماماً لأشكال القرابة وتنوعها وتغايرها الهائلين. فإذا كان للمرأ اهتمام علمي بدراسة ظواهر القرابة فإن عليه ألاّ يتبع خطوات بارسونز أو يحذو حذوه. فإن عليه أن يدرس تنوع أشكال القرابة، والتغيرات التاريخية التي طرأت عليها، وعلاقاتها

بالجوانب الأخرى للنسق الاجتماعي الذي تنتمي إليه. وعلى المرأ أن يضع في حسابه كلاً من الظروف الموضوعية والقرار السياسي العملي. ولقد كتب «بارنجتون مور» وهو دارس متعمق للمجتمع السوفيتي يقول في هذا الصدد.

«في اعتقادي أن السوفيت قد تبنوا سياستهم المحافظة تجاه الأسرة، في المحل الأول، بحكم مواردهم المحدودة وأهدافهم الأخرى الأكثر إلحاحاً، ففي ضوء ذلك لم يكن لديهم بدائل أخرى هامة. كان عليهم أن يشيدوا مصانع الصلب قبل دور الحضانة، أو على الأقل قبل أن يشيدوا دور الحضانة على نطاق واسع يوفر رعاية الطفل بصورة تحل محل الأسرة وفي الوقت ذاته كان ثمة حاجة إلى الخدمات التي تقدمها الأسرة وبصفة خاصة دور «الجدة» grandma (Babushka) وباستقرار النظام وتماسكه في منتصف الثلاثينيات نجحت السلطة السوفيتية الشمولية في السيطرة على الأسرة، وأخضعتها لاستخداماتها الخاصة (من خلال تخريبها وإفسادها) إن أي درجة من الثقة والقوة التي دعم بها النظام السوفيتي مؤسسة الأسرة منذ أوائل الثلاثينات وما بعدها يوحي بمثل ذلك التفسير.

ومن ثم قان التجربة السوفيتية لا تشكل في حد ذاتها برهاناً قوياً على «الضرورة الوظيفية للأسرة»[٦].

وإذا كان بارسونز قد عالج ذلك الموضوع بحيطة أقل فإن ذلك يرجع إلى العناصر الايديولوجية في تفكيره، وهي العناصر التي قد لا يكون واعياً بها لكنها أضحت أكثر بروزاً ووضوحاً في معالجته للمجموعات الواقعية الأخرى.

٢ ـ التدرج الاجتماعي :

وهنا أيضاً يود بارسونز أن يؤسس ويؤكد الحدود القاسية للتغاير البنائي فيقول «إن الحقيقة الأساسية يبدو أنها تتمثل في أن ثمة حدود ضيقة جداً

---

(٨) Barrington Moore, Jr. political power and Social Theory (Combridge: Harvard University press, 1958).pp. 162 - 163

للتنوع المستقل للبنية الآلية أو الوسائلية ولتوزيع التسهيلات والخدمات من ناحية وتوزيع المكافآت من ناحية أخرى (١٥٧)، فالتدرج وعدم المساواة أصيلة في «مركب الوسائل نفسه» ويواصل بارسونز مناقشته وتحليله قائلاً «بتطور تقسيم العمل» «هناك ميل أصيل أو متأصل للتباين على طول محورين لكل منهما دلالات ونتائج منفصلة بالنقص ـ التفوق» ويرجع أحد أسباب ذلك إلى أن الانجاز يجري تقييمه دائماً، فالناس يؤدون أعمالهم إما بشكل جيد أو رديء كما أن مهاراتهم وكفاءتهم المقارنة يجري تقييمها وربما ترتيبها في درجات ومراتب.

لكن ثمة سبب هام آخر بالنسبة لبارسونز يتمثل في أن تفاضل الدور Role differentiation (تقسيم العمل) يتطلب تنظيماً، والتنظيم بدوره يتطلب توزيعاً للمسئولية من أجل «شئون التجمع» affairs of collectivity ويطرح بارسونز ذلك على النحو التالي: «إن ضرورات الكفاءة والفاعلية تتطلب وجود تسهيلات وفرص متفاوتة بالنظر إلى تفاوت الكفاءة والمسئولية. فمن الواضح أنه ليس من الفاعلية والكفاية في شيء أن توضع أحسن الأدوات في أيدي العمال الأقل كفاءة، أو ذوي الكفاءة المحدودة لكي نعوضهم عن مكانتهم الأدنى فاعلية ولا أن نعطي التسهيلات الأكثر أهمية لأولئك الذين يتحملون مسئولية محدودة. إن هناك إذن ميل متأصل لتوزيع التسهيلات الأعظم على أولئك الذين يتمتعون بمسوى مرتفع من الكفاءة والمسئولية. هذا الميل هو ضرورة وظيفية للكفاءة وفاعلية البنى الوسائلية وهو أيضاً مضمون متأصل في تقييم الانجاز الوسائلي. لكن تقييم الانجاز الوسائلي نفسه يعني تحقيق مستويات عليا من الكفاءة والمسئولية أو أي منهما وحيازة تسهيلات أوسع في يد امرىء هي مكافآت في حد ذاتها وهي مكافآت من طبيعتها المتأصلة التفاوت والاختلاف. من المستحيل بالمعنى الحرفي للكلمة وجود نسق آلي محكوم بتقييم الإنجاز بدون تفاضل أو تباين داخلي في الأدوار وتصبح بنية التسهيلات facility

structure (أو الفرص!) ـ تصبح أيضاً ـ شكلاً في التفاضل والتباين من المكافآت، أي تنتج تبايناً داخلياً» (١٥٩).

إن أول ملاحظة على هذه الصياغة أنها تفشل في التميز بين اثنتين من العمليات الاجتماعية وهما عملية التباين أو التفاضل وعملية التدرج. ومع أن العمليتين تتلازمان في الوجود في النسق الاجتماعي، فمن الطبيعي أن نصر على أن التدرج (عدم المساواة في المكافآت وفرص الحياة) يجب أن يصاحب التباين. كما أن ثمة قصور منطقي يعتري تلك الصياغة، فيقول بارسونز أنه حين يتمتع شخص ما بتسهيلات فإن هذه التسهيلات تعد مكافآت في حد ذاتها، ولكن إذا كانت التسهيلات هي مكافآت فحينئذٍ يكون التباين هو أيضاً التدرج ومن ثم لا يقدم بارسونز أي قضية نظرية. ربما كان ما يعنيه هو الادعاء بأن التدرج هو عملية ملازمة بالضرورة للتباين، أو هو نتيجة حتمية لها.

ولكن هل صحيح أن السيطرة والحيازة المتفاوتة للتسهيلات أو المسئوليات المتفاوتة عنها ينبغي أن تصاحبها مكافآت غير متكافئة؟ إن ذلك لا يحدث في الأعم الأغلب. إن ذلك ليس هو الحال في الأنساق الاجتماعية المعاصرة، القائمة على الصناعة والتكنولوجيا الحديثة. ويقف «الكيبوتز» كمثال بارز على النسق الاجتماعي الذي يتحمل فيه بعض الأعضاء مسئوليات أعظم من غيرهم فيما يتصل بنطاق أكبر وأكثر تعقيداً وتكلفه من التسهيلات دون أن يحصلوا على مكافآت أكبر في صورة ثروة أو سلطة أو امتياز فمدير المصنع، على سبيل المثال، يكلف تكليفاً محدداً من قبل الجماعة. وهو يمارس السلطة في إطار المصنع فقط، على التسهيلات الانتاجية. وسلطته محدودة جداً حتى في هذا الإطار طالما أن أعضاء جماعة المصنع يضعون ككل سياسة اتخاذ القرارات التي تؤثر في المصنع وفي علاقاته بالنواحي الاجتماعية والاقتصادية الأخرى لمجتمع «الكيبوتز» لكن ما لن نجده بالتأكيد في مجتمع الكيبوتز هو «عدم المساواة المنظمة» فليس هناك تمايز في المكافآت، أو مكافأة

متميزة لمدير المصنع وأسرته بحكم مسئوليته عن «التسهيلات» الهامة إن الخطأ الأساسي لبارسونز يكمن في إعلائه من شأن الحوافز المادية إلى مكانة الضرورة العامة أو العالمية، وكما سوف نرى أن معالجته الخاصة «لحافز الربح» تضيف وتفرض خصائص شائهة وعرجاء لما يسميه «الضرورات» imperatives ولقد كان بارسونز غير نقدي ولا متفحص فيما يتصل بالإفتراض القائل بأن الخبرة والكفاءة تتطلب تراتباً وتدرجاً. ولقد تجاهل تماماً التساؤ ل الذي لفت إليه ماكس فيبر وغيره من الدارسين الجادين للتنظيم الاجتماعي، الانتباه: إلى أي مدى يعد البناء الهرمي الهيراركي لتنظيم ما «متطلباً» للكفاءة والخبرة، وإلى أي مدى هو متطلب للضبط الاجتماعي والسيطرة والنظام، (في إطار علاقات سلطة وملكية ذات طبيعة تاريخية معينة)؟ إنه سؤال صعب بالتأكيد لكنه سؤال بالغ الأهمية. لكن المؤكد أن هذا السؤال وغيره من الاسئلة التي أثارها بارسونز من موقعه النظري لا يمكن أن يجيب عنها أكثر مما نجح في البرهنة على فكرته المتصلة «بالضرورات» بالإشارة، كما فعل، مرة تلو الأخرى إلى التجربة السوفيتية.

ويواصل بارسونز مناقشاته مشيراً إلى أن بنيات القرابة تسهم في تدعيم «عدم المساواة الضرورية» في المجتمع الصناعي فالتكامل والاندماج بين أبنية القرابة والأبنية المهنية يجري لأن التسهيلات والفرص والمكافآت التي تتاح لعضو من الأسرة سوف يشارك فيها الأعضاء الآخرون بشكل حتمي. و «نتيجة لذلك فإن تأليفاً بين نظام صناعي متفاضل ومتباين مهنياً ونسق قرابي بالغ التضامن والتماسك ينبغي أن يكون نسقاً للتدرج يصبح فيه الأطفال المتمتعون بمكانة رفيعة متمتعين بامتيازات فارقة، بحكم مكانتهم القرابية «Ascribed»، وهي امتيازات لا يشاركهم فيها أولئك الذين يحتلون مكانه أدنى» (١٦١). ومرة أخرى ما الذي يسوقه بارسونز كدليل على ذلك؟ يقول: «بالإشارة إلى تاريخ روسيا السوفيتية» بل إنه يذهب أبعد من ذلك فيقول « وما لم يجر تقليل

واختزال الحاجة إلى التضامن القرابي بصورة جذرية ـ على سبيل المثال المستوى الامريكي الراهن ـ فإن ثمة حد متأصل للتطور ليس فقط نحو مجتمعات تقوم على المساواة المطلقة بل حتى نحو التكافوء الكامل في الفرص» (١٦١) إنه يتحدث عن «مجتمعات قائمة على المساواة المطلقة» وعن تكافوء كامل في الفرص» كما لو كنا قاب قوسين أو أدنى من هذه الظروف وكما لو أن قانونه «الحديدي». قد يعـزينا عن عدم استطاعتنا تحقيقها بشكل مطلـق والحقيقة إن بارسونز لا يفحص القضية والتساؤ ل بأسلوب علمي ونقدي لكنه يؤكد ببساطة من خلال مناقشة ليس لديها ما تقوله عن الملكية وعلاقاة القوة، يؤكد حتمية استمرار الأشكال الاجتماعية الراهنة في المستقبل.

٣ ـ «الدولة» والقوة Territoriality and force :

إن مجمل مناقشة بـارسونز «للمجمـوعات الامبيـريقية أو الـواقعية» empirical clusterings هي مناقشة بالغة الغرابة . وفي هذا الصدد نجده يتحدث في قسم جد صغير من كتابه ، عن القوة والسلطة والصراع لكنه لم يطبق مفهوماته تلك ، لا من قبل ولا من بعد في اطاره التحليلي المحدد وهو الاطار الذي يحتل فيه مفهومه عن «نسق القيم المشتركة» المسرح منفرداً في أغلب الأحيان . وحينما يعود لماماً إلى مفهومات القوة والسلطة والصراع فإنه يلوي عنق تلك المفاهيم بصورة بالغة الغرابة فإذا رجعنا إلى تحليلات «ماكس ڤيبر» نجد أن الدولة «تدعى ـ بنجاح ـ احتكار الاستخدام الشـرعي للقوة الفيزيقية داخل اقليم معين» إن «الدولة هي علاقة تحكم وسيطرة من قبل الناس بإزاء الناس . [٧] ذلك هو التعريف الذي يقدمه ماكس ڤيبر فماذا يفعل

---

(٧) H. H. Gerth and C. Wright Mills, trans. and eds., From Max Weber: Essays in Sociology (New York) Oxford University Press, 1958) P. 78.

«بارسونز» به؟ لقد حول بارسونز هذا التعريف إلى «ضرورة وظيفية» «لا يستطيع أي بناء تكاملي أسمى (يقصد الدولة أو السلطة السياسية) (المترجم) في المجتمع أن يؤدي وظيفة (منع الأفعال غير المرغوبة) إلا إذا كان مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالتحكم في علاقات القوة بصفة عامة والقوة المادية force بصفة خاصة» (١٦٢) .

بعد أن يؤكد بارسونز أهمية الدور المركزي لاستدماج القيم وتمثلها في صيانة النظام الاجتماعي العام والاستبعاد والإقصاء الفعلي للعناصر الأخرى ، يتحول الآن إلى تبني موقف شبيه بالموقف الهوبزي . لكنه يفشل في معالجة مشكلة دور القوة الفيزيقية في صيانة النظام العام بصورة منطقية أو امبيريقية . لماذا تكون القيم المستدمجة في بعض المجتمعات هي المسئولة الأساسية عن صيانة النظام العام بينما تكون القوة المادية هي الملجأ الأخير؟ ولماذا يكون الخوف في مجتمعات أخرى هو الذي يشكل المصدر الأساسي للطاعة والامتثال ويلعب الجهاز القمعي الدور الأعظم في فرض هذه الطاعة وانتزاعها ؟

٤ ـ الدين والتكامل أو الاندماج القيمي :

يؤكد بارسونز أن ثمة متطلبات وظيفية ملحة تجعل من الدين نظاماً ضرورياً في المجتمع . فالخوف من الموت ، والهوة بين المثل والواقع والمعاناة غير المبررة والشرور التي لا تجد عقاباً تشكل بعضاً من الظروف التي تجعل الدين نظاماً لا غناء عنه . ومرة أخرى لا يستطيع بارسونز أن يقاوم الإشارة إلى التجربة السوفيتية كبرهان على أن النظم الاجتماعية ينبغي أن تظل في اطار أضيق نطاق من الممكنات والاحتمالات : (أي أن الاختلافات ينبغي أن تظل محدودة جداً بين النظم الاجتماعية ـ أو أن فرص التغاير والاختلاف فرص بالغة الضيق مما يؤكد عنده عمومية النظم الاجتماعية . . . المترجم) ومن ثم فإن المجتمعات إذا حاولت في تجاربها

أن تتجاوز ذلك الشريط الضيق من الممكنات فإن مآلها هو الفشل (أي أن محاولة التغيير الجذري للنظم الاجتماعية هي محاولة محكوم عليها بالفشل . . المترجم) يقول بارسونز إن «ديانة» الشيوعية قد أنكرت القمع والقوة المادية في دولتها المثالية لكنها في الواقع كانت بعيدة تماماً عن نبذ استخدام القوة ، فالحركة الشيوعية قد مجدتها وعظمتها» . (١٦٦) .

صحيح أن بارسونز يذكر القاريء بأن «من المؤكد أن بعض الأشياء تصبح ممكنة في مرحلة معينة من مراحل نمو المجتمع رغم أنها لم تكن ممكنة قبل ذلك. . » (١٦٧) لكنه يتجاهل ، في الأساس مثل هذه الظروف والامكانات . وذلك لأن ما يسيطر على اهتمامه هو أن يقنعنا أن ثمة ضرورات ومتطلبات وظيفية تؤكد أن المستقبل هو مجرد تكرار للماضي إلا قليلاً .

مفهوم التوازن The Concept of Equilibrium :

من افتراضات بارسونز الصريحة أن التوازن الاجتماعي، أي استمرارية الأنماط الاجتماعية وصيانتها لا يمثل إشكالية ولا يتطلب تفسيراً لكن التغير وحده هو الذي يتطلب ذلك التفسير.

إن صيانة واستمرارية تكامل وتمام توقعات الأدوار حين تتأسس وتستقر ليست إشكالية في حد ذاتها . بأسلوب آخر ثمة «ميل» لاستمرارية وصيانة عملية التفاعل وهذا هو القانون الأول للعملية الاجتماعية . ويمكن توضيح ذلك بطريقة أخرى بأن نقول بأن ليس ثمة ميكانزمات خاصة لازمة لتفسير استمرارية التوجه التفاعلي التكاملي complementary interaction orientation وذلك على خلاف ما هو شائع في العلوم الاجتماعية. . » (٢٠٢) .

إن هذا الافتراض الأساسي واضح الضعف إلى درجة لا تسمح بالدفاع عنه . فإذا بدأنا بنموذج بارسونز الثنائي البسيط للأنا والآخر فإننا نستطيع أن نلاحظ أن التوازن ينطوي على أشكالية حادة ، وأنه يتطلب ميكانزمات خاصة

لصيانته واستمراره في حقيقة الأمر . وقد أوضح «آلفن جولدنر» أنه إذا واصل الأنا قيامه بالفعل بصورة تتطابق بدقة مع توقعات الآخر فقد تتمخض النتيجة النهائية عن إضعاف العلاقة بينهما وتقويضها[٨]. فإذا أحضر زوج - على سبيل المثال - بشكل مستمر ومتوقع لزوجته زهوراً وحلوى في بعض المناسبات مثل أعياد الزواج والميلاد فإن واحداً من الاحتمالات المنطقية يتمثل في أنها سوف تمر بخبرة تناقص الاشباع أو «الاشباع المتناقص» وسوف تستجيب تبعاً لذلك بدرجات أقل وأقل من المكافآت على سلوكه . ومن ناحية أخرى إذا لجأ إلى ميكانزم خاص مثل مفاجآتها بهدية ، في مناسبة غير رسمية لا تتوقعها فإن مثل هذا السلوك من شأنه أن يعمل على تدعيم العلاقة بينهما وبعث الحيوية فيها . حتى هذه الأمثلة العائلية توضح أن ثمة شيئاً أكبر من قانون القصور الذاتي البارسوني - هذا التصور الميكانيكي للتوازن - مطلوب وضروري لفهم العلاقات الإنسانية .

ليس ثمة شيء أتوماتيكي أو يخلو من الإشكالية فيما يتعلق باستمرارية وصيانة التوقعات المعيارية أو الأنساق القيمية . ووجهة نظر بارسونز التي تذهب إلى أن النظام الاجتماعي العام يتأسس على نسق «القيم المشتركة» لا تفيد إطلاقاً إذا قورنت بما أكده «فيبر» من أن المجتمع يتميز «بتعددية» القيم المتصارعة فالقيم لا تهبط من السماء كما أنها لا تظهر بشكل مستقل عن جماعات أو شرائح اجتماعية معينة . إنها تخدم على نحو نمطي مصالح الأقوى والأكثر امتيازاً ولذلك فإن هذه المجادلات غالباً ما تواجه بمقاومة ومعارضة وأخيراً لا يمكننا أن نفترض أن كل جيل سوف يتقبل قيماً معينة شأنه في ذلك شأن الأجيال التي سبقته .

نستطيع أن نقول باختصار أن بارسونز ، بعزله للقيم عن المصالح

---

(٨) See his «organizational Analysis» in Robert K. Merton, Leonard Broom, and Lenard S. Cttrell, Jr. eds. Sociology Today (New York: Basic Books, 1959) P. 425.

والطبقات الاجتماعية ، والدولة ، وبافتراضه لمبدأ القصور الذاتي ، يتجاهل الحقيقة التي مؤداها أن غرس القيم وصيانتها ينطوي غالباً على «ألم عظيم ومعاناة» كما يذهب «بارنجتون مور» في تعليقه على افتراض بارسونز الخاص بالقصور الذاتي حيث يقول «من أجل صيانة نسق القيم ونقله (من جيل إلى جيل) يتعرض بنو البشر للعقاب والارهاب والزج في السجون ومعسكرات الاعتقال والتملق والمداهنة والرشوة . أو يجري تحويلهم إلى أبطال وتشجيعهم على قراءة الصحف أو إطلاق الرصاص عليهم ووجوههم إلى الحائط أو حتى في بعض الأحيان يجري تعليمهم دروساً في علم الاجتماع. إن الحديث عن قصور ذاتي ثقافي يتجاهل المصالح والامتيازات الملموسة التي تخدمها التربية والتعليم وتلقين المبادىء ومجمل العملية المعقدة لنقل الثقافة من جيل إلى جيل. .(٩) .

التغير الاجتماعي :

طالما أن بارسونز يفترض أن صيانة النسق الاجتماعي واستمراريته لا تنطوي على إشكالية ما وأنها قضية مسلم بها ، فإنه يقدم لنا «نظرية في الأنساق» لا تفسر النظام . وهو يقول لنا في الوقت ذاته أن «نظرية عامة في عمليات تغير الأنساق الاجتماعية غير ممكنة في ضوء الحالة الراهنة» (٤٨٦) . ومن ثم فإن نظريته في الأنساق ، وباعترافه الشخصي ، لا تضع في حسبانها النظام أو التغير مما يدفع المرء إلى إثارة تساؤل حول ما تضعه هذه النظرية في اعتبارها إذن؟

يقول «بارسونز» أنه «على الرغم من أن نظرية عامة في التغير بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة مستحيلة في الوقت الراهن فإن ثمة بعضاً من الملاحظات الامبيريقية ذات الدلالة فيما يتصل بالطبيعة العامة لمثل تلك العمليات (التغير)

---

(٩) Moore, Social origins of Dictatorship and Democracy, P. 486.

وهي ملاحظات وأشياء مشتقة من حقيقة مؤداها أن عمليـات التغير هي عمليات تجري داخل النسق الاجتماعي». . (٤٩١) وعند هذه النقطة يقدم مصطلح «المصالح المكتسبة» ويشير إلى أن «التغير ليس إطلاقاً عبارة عن تحويل وتغيير النمط لكنه تحول من خلال تجاوز المقاومة والتغلب عليها» (٤٩١) .

«إن مصطلح المصالح المكتسبة يبدو ملائماً لتوصيف المقاومة العامة للتغير وهي المقاومة المتـأصلة في عملية تـأسيس الأدوار وتنظيمهـا في النسق الاجتماعي . والمصالح المكتسبة ليست مقصورة أو محدودة بـالمصالـح «الاقتصادية» أو «المادية مع أنها قد تشملهما . . إن ظاهرة المصالح المكتسبة قد تعالج إذن بوصفها تقف دائماً في خلفية مشكلة التغير الاجتمـاعي . فباستثنـاء عمليات التغير النّظامي أو المؤسسي institutional change فـإن التغير في الأنساق الاجتماعية يكون ممكناً فقط من خلال عمل الميكانزمات التي تتجـاوز مقاومـة المصالـح المكتسبـة ولـذلك من الضـروري أن نحلل بنية مركب المصالح المكتسبة المرتبطة قبل الوصول إلى أي حكم يتعلق بالنتيجة المحتملة لتأثير القوى التي تعمل من أجل التغير . إن هذه الاعتبارات سوف تؤدي إلى إجابة عن التساؤلات المتصلة بأسباب فشل التغير في أن يحدث بصورة شمولية وإجمالية وفشـله كذلك في تحقيق النتائج المتوقعة من قبل الناس العاديين». (٤٩٢ ـ ٤٩٣) .

ثمـة ملاحظـات عديدة ينبغـي إبداؤهــا حول هذا المفهــوم الــذي طرحه بارسونز أخيراً . فقد قدمه بطريقة تعسفية تماماً حيث لا توجد علاقة بينه وبين إطاره التحليلي العام، كما لا توجد علاقة أيضاً بين (المصالح المكتسبة) وبين الاتجاه الوظيفي ثم إذا كان على بارسونز أن يقدم ويطرح هذا المفهوم القيم والمهم فلماذا لم يوظفه ويستخدمه في علاقته بالظاهرة التي يسميها بالتوازن «equilibrium»؟ لو كان بارسونز قد فعل ذلك لكان قد اضطر إلى الاعتراف

بأن ثمة إشكالية حقيقية ينطوي عليها ذلك التوازن وأن هناك جماعات اجتماعية منظمة بطرق متعددة ومتنوعة لمقاومة التغير . ومثل ذلك التحليل يتطلب بالضرورة دراسة القوة والسلطة وصراع المصالح ، وهي قضايا واهتمامات غريبة تماماً عن الاتجاه الرئيسي لعمله النظري ومن ثم فإن طرحه المتأخر لمفهوم المصالح المكتسبة غير مرض حيث يضعه في موضع لا نفع يرجى منه .

وعلى النقيض من النظريات التي تؤكد عوامل أو مصادر رئيسية للتغير الاجتماعي يشير بارسونز إلى «مبدأ منهجي مركزي . . . يتمثل في تعددية المتغيرات وتساندها» (٥٣٠) لكننا لم نعرف أبداً ماهية تلك المتغيرات ، وما هو المبدأ الذي حددها واختارها وفقاً له ولماذا تتفوق دجماطيقية انتقائية (دجماطيقية بارسونز) بالضرورة على دجماطيقية نظريات العامل الواحد في التغير الاجتماعي؟

والحقيقة أن مناقشة بارسونز للتغير الاجتماعي ليست مبهرة فهو يأخذ فرصته الأخيرة في نهاية كتابه لكي يخبرنا مرة أخرى بأن الخبرة والتجربة السوفيتية «تبرهن» على أن المساواة الراديكالية المطلقة هي من قبيل الوهم والخيال وأن الحركات الاجتماعية الواقعية مثل المسيحية والشيوعية تقصر وتعجز عن تحقيق مثاليات مؤسسيها .

وحين ينتهي المرء من قراءة الفقرات الأخيرة من كتاب «النسق الاجتماعي» ويكون قد عايش اللغة الغامضة والتصنيفات اللامتناهية والتمييزات والمشكلات العديدة الملفتة للإنتباه فإنه لا يملك إلا أن يتفق مع الأحكام القاسية العديدة على هذا العمل[١٠] .

(١٢) فقد وصف هذا العمل ، على سبيل المثال ، بأنه «حلقات مفرغة جهنمية وصياغات لغوية فارغة» (جورج جورفتش) ، أو أنه «غموض مجدب يرتدي رداء الحكمة» (ليوبولد فون فيزه) أو كما قال (س . رايت ملز) أن حوالي ٥٠ ٪ منه مجرد حشو ولغو و٤٠ ٪ معلومات عامة

٣ ـ هل ثمة تالكوت بارسونز آخر؟

لاحظ العديد من المعلقين أنه حين يحول بارسونز اهتمامه نحو الظواهر الإمبريقية الملموسة فإنه يدير ظهره أيضاً لإطاره النظري التحليلي العام . وهناك بعض النقاد ومن أبرزهم «آلفن جولدنر» يذهبون إلى أبعد من ذلك حيث يشيرون إلى أن بارسونز حين يتجه إلى تحليل وتفسير التطورات الاجتماعية الملموسة فهو لا يهجر فقط توجهه العام بل غالباً ما يتبنى بصورة مضمرة توجهاً آخر يتناقض مع توجهه الخاص . وهو ما يصفه «جولدنر» بأنه عملية «مسك دفاتر» مزدوجة يوظف فيها بارسونز نموذجاً نظرياً وظيفياً قائماً على «الإجماع» في كتاباته النظرية ونموذجاً نظرياً صراعياً شبه ماركس في مقالاته الإمبريقية. إنه ذلك الجانب الآخر من بارسونز الذي أعنى باستكشافه هنا لكي نحدد ما إذا كان «الآخر ـ الأنا» الخاص به هو ما يظهر لنا بالفعل .

لنبدأ بمقاله المنشور عام ١٩٤٢ بعنوان «الديمقراطية والبناء الاجتماعي في ألمانيا قبل النازية»[١] إن ما يدهش المرء على الفور أن بارسونز يضع ـ في مركز تحليله وفحصه ـ الطبقات والمصالح الطبقية وعلاقاتها بالتطورات

= وشهيرة تنطوي عليها المؤلفات المدرسية في علم الاجتماع و١٠ ٪ استخدامات ايديولوجية ممكنة وإن كانت بالغة الغموض . .

(١) In Talcott Parsons, Essays in Sociological Theory (Glencoe III. The Free Press, 1954).

وسوف نشير إلى أرقام الصفحات في هذه المقال فور الاقتباس مباشرة بين قوسين .

الاقتصادية . وفي معرض تحليله المقارن لألمانيا والولايات المتحدة الأمريكية كان معنياً بتوضيح وتحليل أوجه التشابه والاختلاف البنائية بين المجتمعين. إذ كان يستهدف تفسير أسباب تطور النازية في ألمانيا بينما ظلت الولايات المتحدة محافظة على إطارها الديمقراطي الليبرالي .

أولاً ما أوجه التشابه بين المجتمعين؟ يؤكد بارسونز على عنصر التطور البالغ للصناعة تحت رعاية «المشروعات الضخمة» في الاقتصاد ، وذلك ينطوي على تطور بالغ للتنظيمات الواسعة النطاق مع طبقة صناعية ضخمة غير مالكة ، وتركيز بالغ لسلطة إدارية وضبط وسيطرة على الملكية الصناعية ، وعنصر هام من الموظفين الفنيين المدربين تدريباً راقياً وبخاصة في مجال الهندسة لكن في علاقة أيضاً بالوظائف القانونية والإدارية» (١٠٤) .

والأغلبية الساحقة من سكان كلا المجتمعين تعيش وتعمل في إطار اقتصاد سوق . لقد كانت هذه الأغلبية معتمدة ، على وجه الخصوص ، على دخل نقدي من الأجور والمرتبات أو من أرباح المشروعات أو من تقديم الخدمات (١٠٥) ويذكر بارسونز أخيراً «انفصال الملكية عن السلطة السياسية وغيرها من المكانات والأوضاع ووجود درجة معينة من الحرية الفردية وتعبئة الموارد مما يميز النموذج الليبرالي من الاقتصاد الصناعي» .

إن أوجه التشابه هذه أقل أهمية ودلالة من الاختلافات بين المجتمعين في رأي بارسونز. ويتمثل أكثر الفروق البنائية وضوحاً في أن ألمانيا ، شأنها شأن المجتمعات الأوروبية الأخرى ، ذات نظام قديم مع ما يطابق هذا النظام القديم من مؤسسات وأبنية طبقية بينما لم تعرف الولايات المتحدة إطلاقاً نبلاء الأرض والفلاحين ولم تعرف طبقة واسعة من البورجوازية الصغيرة من الحرفيين وأصحاب الحوانيت ، كما كان عليه الحال في ألمانيا . إن دراسة الانتقال إلى الرأسمالية الصناعية ينبغي أن تضع في اعتبارها أن «ملامح اقطاعية عسكرية بيرقراطية تسلطية» من النظام القديم قد ظلت مؤثرة في

ألمانيا الرأسمالية الصناعية . لقد سيطر اليونكرز (الطبقة الاقطاعية الأرستقراطية البروسية) على الريف وتحكموا فيه وأبقوا الطبقات الدنيا في حالة تبعية وتمتعوا بوضع اجتماعي رفيع دعمته التقاليد الجامدة.

أما عن وضع اليونكرز في الدولة ، فإن دورهم الأساسي لم يكن بالغ الوضوح في الإدارة المدنية كما كان في القوات المسلحة ، والتي لم تكن بدورها مسئولة أمام الإدارة المدنية بل أمام القيصر بشكل مباشر ومن ثم تأمين «تضامن وتماسك المكانة الاجتماعية بين نبالة الأرض والملكية وهما عنصرا الطبقة الحاكمة التقليدية» (١٠٧) .

وأخيراً فإن قوة النبالة الاقطاعية كانت منعكسة على أسلوب الحياة اليونكرز المتميز ، الذي كان يتناقض تناقضاً حاداً مع أي شيء «بورجوازي» والذي كان ينطوي على ازدراء واحتقار شديدين للصناعة والتجارة وللخصائص والمميزات البورجوازية ، وقد امتد هذا الاحتقار أيضاً إلى الثقافة الإنسانية والليبرالية» (١٠٧) .

وإلى المدى الذي اختلطت فيه العناصر الاقطاعية والبورجوازية في ألمانيا على نحو ما حدث في كافة أنحاء أوروبا فإن هذا الاختلاط قد أفرز تحولاً اقطاعياً feudalization للبورجوازية (أقطعت البورجوازية) ولذلك فإن رجال الصناعة على سبيل المثال نجدهم يتبنون ويحاكون أساليب حياة اليونكرز (الطبقات الاقطاعية الأرستقراطية) أكثر مما كان يحدث العكس .

ويواصل بارسونز مناقشته مشيراً إلى أن العناصر الاقطاعية ظلت تلعب دوراً مركزياً وفاعلاً في تشكيل المجتمع الألماني والسياسة الألمانية حتى بعد أن نجحت الرأسمالية الصناعية تماماً في تثبيت أقدامها لقد أضعف تقليص الجيش بعد عام ١٩١٨ وإلغاء الملكية ، أضعف بشكل ملموس النظام الإقطاعي لكن هذه «العملية لم تكن كافية تماماً لتفجير هويته الاجتماعية أو لتحطيم مكانته التقليدية. وبصفة خاصة في ضوء تكامله واندماجه الشديد مع

عناصر محافظة أخرى في البناء الاجتماعي» (١٠٧) وكان أعظم تلك العناصر أهمية متمثلة بالطبع في بيرقراطية الدولة (الخدمة المدنية) وهي تنظيم بالغ المهنية والشكلية. وعلى الرغم من احتوائه على بعض الأفراد من ذوي الأصول البورجوازية فقد ظل يعتبر نفسه على ولاء للطبقة المسيطرة من النظام القديم (الأرستقراطية الإقطاعية).

ينبغي أن نلاحظ هنا أن الدعوى الأساسية لبارسونز تتمثل في أن الفشل في تحطيم البيرقراطية وغيرها من عناصر جهاز الدولة الاقطاعية كان له نتائج مصيرية ومحتومة فيما يتصل بتطوير الديمقراطية الألمانية «فلم يجر استبعاد كبار الموظفين المدنيين، في جمهورية فايمار، من المشاركة الرسمية في عمل الحكومة، وإن كان ثمة شيء فإن قوتهم قد تزايدت بشكل عام فبعد فترة وجيزة من الثورة الجذرية الحقيقية يتبين أن معرفة هؤلاء بالشئون الإدارية وكفاءتهم وجلدهم لا يمكن الاستغناء عنها فيما يتعلق بعمل الحكومة والخدمات الضرورية التي تقدمها في وقت الأزمات. (١٠٩).

لقد اشتركت الأرستقراطية الاقطاعية مع البيرقراطية في ايديولوجيا «أفضل ما يمكن إطلاقه عليها أنها «النزعة البروسية المحافظة» وهي على الرغم من نزعتها المطلقة وإخلاصها للتصور الكانطي عن التفاني في أداء الواجب فإن هذه (الايديولوجيا) كانت متحدة أيضاً بإحساس قوي بالامتياز والتفوق والسلطة لا يحتمل ولا يطيق نموذج الضبط الديمقراطي من خلال شخص بدون سلطة أو أي جرأة ووقاحة من أي عنصر غير مفوَّض من خلال مكانته الرسمية للتدخل في وظائف وأعمال سلطة مثالية التكوين» (١٠٩) وبالإضافة إلى ذلك فإن الكنيسة اللوثرية والمذهب الديني اللوثري قد ارتبطا ارتباطاً لا ينفصم مع تلك العناصر المحافظة وساندا في حقيقة الأمر نزعاتها التسلطية الخشنة، وسعيها «الكلبي»(*) نحو القوة دون اعتبار لرفاهية جماهير

(*) نسبة إلى المذهب الفلسفي الكلبي الشاك في طيبة الدوافع البشرية (المترجم).

الشعب» (١١٠) . لقد حدّ ذلك كله من نفوذ البرلمان وفاعليته الذي أصبح «منظماً ومؤسساً بوصفه نسقاً لتمثيل جماعات مصلحة معينة مثل المصالح الزراعية والأعمال الضخمة واتحادات العمال والكنيسة الكاثوليكية وهو الاتجاه الذي وصل إلى قمة ازدهاره تحت حكم جمهورية فايمار وكان له دور كبير في عدم استقرارها . وقد كان هذا الاتجاه في البرلمان الألماني أكثر بروزاً ووضوحاً منه في انجلترا والولايات المتحدة الأمريكية» وقد كان لدور الدولة المسيطر في التنمية الصناعية وبصفة خاصة ملكيتها وإدارتها للسكك الحديدية عظيم الأثر في التحديد الحاد والملموس لاستقلال المصالح المالية والأعمال .

لقد أسهمت صعوبات اقتصادية حادة في كف وتعويق الديمقراطية الليبرالية في ألمانيا ، كما أسهم في ذلك أيضاً «تطور العلاقات بين رأس المال والعمل بالمعنى الذي يذهب إلى أن ذلك التوتر متأصل بنائياً في كافة الاقتصاديات الرأسمالية الصناعية . . . . . وقد وضع نظام فايمار اتحادات العمال وأحزاب اليسار في وضع القوة التي تحظى بدعم كبير، حيث كانت تجرى زيادة الأجور باستمرار . وبدون شك أصيب الكثير من رجال الأعمال بالذعر وكانوا على استعداد لتقبل أي شيء يمكن أن يحميهم من مخاطر مصادرة ممتلكاتهم» (١١٦) .

يؤكد بارسونز إذن أن التوترات والصراعات المترتبة على وجود طبقات وجماعات متعارضة المصالح تماماً ، تتطلب اهتماماً مكثفاً إذا كان على المرء أن يفسر استسلام ألمانيا للنازية .

ويكتب بارسونز ، في تحليل نظري متميز يبدو كما لو كان ينكر تماماً تنظيراته اللاحقة وبصفة خاصة إطاره التحليلي العام ، فيقول «في تفكيرنا العادي حول الشئون الاجتماعية ، ربما نميل إلى المبالغة في تكامل الأنساق الاجتماعية واندماجها ، وإلى الاعتقاد في أنها تمثل بصورة دقيقة نموذجاً

نمطياً. وقد لا يؤدي ذلك إلى صعوبات جدية في معرض الدراسة البنائية المقارنة. لكن حين يكون موضوع الاهتمام متمثلاً في المشكلات الدينامية المتصلة بعمليات التغير واتجاهاته ، فإنه يصبح من الضروري أن نعطي اهتماماً خاصاً لعناصر اللاتكامل ، والتوترات والضغوط التي تعتري البناء الاجتماعي » (١١٧) .

يلفت بارسونز الإنتباه إذن إلى النتائج التفككية للتغير الاجتماعي السريع والتحضر والهجرة والحرب والتضخم والكساد والصراع الطبقي وغيره من أشكال الصراع الاجتماعي في كافة البلدان الغربية وهي النتائج التي تفاقمت في ألمانيا بفعل عامل إضافي هو «تعبئة ميول رومانتيكية عميقة الجذور في ألمانيا وفي المجتمع الألماني لخدمة حركة سياسية شديدة العدوانية متجسدة في تمرد «أصولي» ضد مجمل الإتجاه العقلاني للعالم الغربي....» (١٢٣) .

نحن نرى الآن كيف أن بارسونز ، في مجال تفسيره للتطورات الاجتماعية الملموسة مضطر إلى الاهتمام بالقضايا التي يخلع عليها الماركسيون وغيرهم من أصحاب نظريات الصراع اهتماماً بالغاً[٢] والحقيقة أن هذه خاصية تميز مقالات أخرى عديدة لبارسونز تعالج قضايا اجتماعية بالغة الأهمية . ففي مقاله بعنوان «بعض الجوانب السسيولوجية للحركة الفاشية» على سبيل المثال يذكر بارسونز أن الماركسيين قد يكونوا على حق في ربطهم للفاشية «بجوانب أساسية وعامة في المجتمع الغربي»[٣] فالفاشية كما يؤكد

(٢) إنني أستخدم هنا مصطلح «نظرية الصراع» بشكوك ومخاوف عديدة آمل أن أوضحها في القسم الثالث من هذا الكتاب .

(٣) Parsons, Essays in Sociological Theory, P. 125

ويضم هذا المجلد أيضاً المقالتين التي تجري مناقشتهما فيما بعد، وهما «مشكلات التغير النظامي المنضبط» و«السكان والبناء الاجتماعي في اليابان»، وسوف تجري الإشارة على النحو المعتاد بين أقواس فور الإنتهاء من الاقتباس .

هي «راديكالية اليمين» وهي ليست قائمة على أساس العناصر المحافظة القديمة بل على «جماعات الصفوة» الممتازة الأحدث بما لها من «مصالح مكتسبة» من خلال أوضاعها . ورغم ذلك فقد جذبت الجماهير المفتقدة للإحساس بالأمن والتي تعيش حالة أنوميا أولا معيارية حادة كنتيجة للتغيرات العديدة والاضطرابات التي صاحبت الثورة الصناعية . وثمة سبب آخر على نفس الدرجة من الأهمية يتمثل في الكراهية العميقة لما يسميه ڤيبر عقلانية المجتمع الغربي . وهي كراهية نبعت من طبقات اجتماعية وجماعات معينة تنتمي أساساً إلى النظام القديم . وكانت هذه الايديولوجيا المحافظة تحتقر العقلانية والتحديث . ومما يميز الايديولوجيا الفاشية «قبولها بالادانة الاشتراكية للنظام الرأسمالي القائم أساساً ، لكنها توسع من نطاق هذه الإدانة لتشمل الراديكالية اليسارية ، ولمجمل العقلانية العلمية والفلسفية» (١٣٥) ولذلك فإن الفاشية بشعاراتها الاشتراكية التي يبدو أنها تهدد رأس المال وغيره من المصالح المكتسبة قد وسعت وعمقت في الواقع الفعلي من مصالح الأعمال الضخمة وذلك بسحق قوة العمل وتعبئة الاقتصاد من أجل الحرب .

ويصبح الإتجاه شبه الماركسي أكثر وضوحاً في مقالة أخرى تتصل بألمانيا ومشكلات الفاشية نشرت عام ١٩٤٥ بعنوان «مشكلات التغير النظامي المنضبط The Problems of Controlled Institutional Change وهي مقالة تعالج ألمانيا ما بعد الحرب ومشكلة وضع نهاية أبدية للنزعة التوسعية العدوانية الألمانية . وكانت الدعوى الأساسية التي تدور حولها هذه المقالة تستند إلى مسلمة سسيولوجية أساسية مؤداها أنه من أجل تغيير بناء الشخصية لا بد من تغيير البناء النظامي الأساسي الذي تستند إليه .

وما تبدى هنا هو ذلك الجانب من البناء النظامي الذي يختاره بارسونز للمناقشة : إنه «المصالح المكتسبة» . إنها هي العوامل الكامنة في البناء الاجتماعي التي تقاوم التغير «إنها موجهة لصيانة واستمرارية الموضوعات

والمصالح التي أصبحت مستقرة بالفعل» (٢٤١) إن ما ينبغي على الحلفاء أن يفعلوه في ألمانيا هو تحطيم مختلف جماعات المصلحة المكتسبة دون توليد استياء وامتعاض متجدد بين الألمان . لقد كانت توصية بارسونز متمثلة أساساً في إيجاد متنفس غير سياسي لعقدة الرومانتيكية الألمانية بما يصاحبها من نزوع الشرائح الدنيا نحو الخضوع والشرائح الأعلى نحو التسلطية . ومن المسائل البالغة الأهمية أيضاً ضرورة «إلغاء أو تقليص الدور البنائي للعناصر الهيراركية التسلطية ، الرسمية في البناء النظامي الألماني «المحافظ» وبصفة خاصة ينبغي إسقاط وتحطيم تركيزه على الجيش والطبقة العسكرية ، وينبغي أخيراً تنحية وإزاحة النمط المحافظ واختزال التوتر وذلك من خلال التصعيد المنظم والحثيث لتلك العناصر التي تنتمي إلى النمط الألماني الحديث وبصفة خاصة في مجال الصناعة، وهي أقرب العناصر إلى قرنائها في البلدان الديمقراطية» (٢٥١) .

إن «الحزب النازي وكافة تنظيماته المعاونة ، وطبقة اليونكر» ينبغي قمعها فوراً وبالقوة كما يجب أن تهاجم طبقة اليونكر في أكثر جوانبها حساسية وفاعلية ـ في أساسها الاقتصادي» (٢٥٣) وثمة عنصران نظاميان آخران من عناصر المركب المحافظ ينبغي تغيرهما ، وهما كبار الموظفين وكبار رجال الصناعة . ولما كان العنصر الأول (كبار الموظفين) جزءاً مندمجاً في البناء التقليدي ومتكاملاً معه فإن تذويبه بشكل مباشر قد يصاحبه إحساس بالذنب ، بجانب أنه قد يشكل عنصراً هاماً في أي عملية تحول منظم لمجتمع ما بعد الحرب . وينتهي «بارسونز» من ذلك إلى تفضيل الهجوم غير المباشر على ذلك العنصر فمن المحتمل أن أكثر دفاعات الأنماط المحافظة القديمة أهمية في هذا الصدد هو الأساس الطبقي لتجنيد وتفريخ كبار الموظفين» ، فمن الضروري أن يجري «تيسير وإتاحة فرص متكافئة بصورة فعالة ـ وليس على المستوى الشكلي فقط في مجال الخدمة المدنية» (٢٥٥) .

أما فيما يتصل بالمصالح الصناعية الضخمة ، فإنه يواصل تحليله حيث يقول: من الواضح أن تلك المصالح قد تطورت تاريخياً «من خلال بنية اجتماعية قبل صناعية محافظة» واختلطت بشرائح عليا محافظة وتقليدية في ألمانيا وظلت معتمدة عليها ، كما ظلت معتمدة بالطبع على الحزب النازي . إن خطر الصناعية الألمانية على «الأمم المتحدة» ليس كامناً في القوة الصناعية في حد ذاتها بل في «تكاملها واندماجها مع دولة عسكرية وبنية طبقية محافظة»، ويوحي ذلك بدوره بأن سياسة متطرفة مثل «خطة» «مورخباو» بتفكيك الصناعة والتراجع عنها هي سياسة غير ضرورية ، وبدلاً عن ذلك ينبغي «إعادة توجيه الصناعة الألمانية في اتجاه الصناعة الليبرالية» فذلك هو الإتجاه المرغوب فعلاً (٢٥٦) .

وما تزال هناك توصيات أخرى في مجال السياسة والتخطيط تستند إلى تحليل طبقي عند بارسونز . «فمن الضروري ألاّ تتوحد سلطة الاحتلال مع الطبقات العليا القديمة في ألمانيا بل ينبغي عليها أن تظل بمعزل عنها» (٢٥٨) وحتى يمكن تفكيك مركب التسلط ـ الخضوع بين النساء الألمانيات ينبغي أن نجعل الخدمة المنزلية أكثر تكلفة وأن نجعل الخدم أقل خضوعاً «ومن ثم توزيع مسئوليات أكثر على نساء الطبقة الوسطى» (٢٦٠) .

ويؤكد «بارسونز» هنا، وفي تناقض وتضاد حادين مع إطاره النظري الأخير الذي تبدو فيه القيم والتوجيهات القيمية غير مرتبطة بالطبقات أو المصالح ـ يؤكد أن تغير الطابع القومي للشعوب ليس ببساطة قضية «تلقين للاتجاهات الصحيحة والقيم» (٢٦٠) فالقوة ذات أهمية عظمى». إن السؤال الأول الذي ينبغي إثارته عن شخص أو تنظيم أو جماعة هو ما هو موضعه في النسق الاجتماعي الألماني؟ هل هو في موقع استراتيجي كاف لممارسة تأثير ملموس في الإتجاه الصحيح؟ (٢٦٢) وفي مناقشته الختامية يذهب بارسونز إلى أن البناء الاقتصادي والمهني

قد يكون الأداة الأكثر استراتيجية للتغير. فإلى المدى الذي تتأسس فيه وتنتظم الإنجازات الاقتصادية (أي تتحول إلى نظم ومؤسسات) فإن «الأدوار التي كانت في إطارها مكانة مستقرة تحظى بالتركيز والاهتمام الأساسي كما هو الحال بين قطاعات واسعة من الفلاحين ، والطبقة الوسطى القديمة وجماعات الصفوة الأقدم سوف تضعف بشكل متواز ومتطابق» (٢٦٣) وفي الوقت ذاته فإن تأسيس وترسيخ مبدأ الإنجاز سوف يسهم في الاضعاف المتنامي للهيراركية والصورية . وأخيراً من المستحيل أن نفكر في الاستقرار في مرحلة ما بعد الحرب في غياب اقتصاد موسع ومرتفع الإنتاجية وقائم على التشغيل الكامل للقوى العاملة» (٢٦٥) .

يمكننا قراءة هذه المقالات وغيرها كانتقادات ضمنية لإطار بارسونز النظري . وبالطبع فإنه في معرض معالجته لمشكلة تغيير الإيديولوجيا الألمانية خلص إلى نتائج وأحكام نظرية تشير بوضوح إلى «أنا آخر» شبه ماركسي يستحق اهتماماً خاصاً «لكل» مجتمع عناصر صراع هامة ومن ثم فإن ايديولوجيا تتمتع بوظائف توحيدية سوف تتجه إلى التقليل من شأن الصراعات الداخلية وهنا تصبح مائلة أو منحرفة في طريق آخر. ففي الولايات المتحدة ـ على سبيل المثال ـ لا يستطيع المرء أن يستلهم إلاّ القليل حول الاختلافات والصراعات الفعلية بين الجماعات الطبقية والعرقية والدينية (٢٦٧ ـ ٢٦٨) .

البناء الاجتماعي الياباني :

في مقال نشر عام ١٩٤٦ بعنوان «السكان والبناء الاجتماعي في اليابان» يعالج بارسونز الانجاز الصناعي الياباني البارز والتحول من نظام يغلب عليه الاقطاع إلى نظام صناعي . وكانت الطبقات الاجتماعية والعلاقات الطبقية هي محور بحثه .

ويبدأ تحليله بإبراز فارق أساسي بين الاقطاع الياباني ونظيره الأوربي.

ومع أن يابان توكوجاوا قد عرفت كلًا من النبالة (الديميو Daimyo) وأعيان gentry من نوع الساموراي ، ومع أن نبالة ريفية قد ظهرت هناك فإن ثمة جوانب فريدة للبناء الاجتماعي التقليدي مسئولة عن الغياب النسبي لمقاومة التحديث إبان عهد «الميجي» .

ففي المحل الأول تملك الساموراي الأرض ودفعوا لأتباعهم وخدمهم أجوراً عينية من الأرز ، ويضاف إلى ذلك أن نظام توكوجاوا قد عمد إلى إقامة الفواصل والحواجز ودق الأسافين بين مستويات النبالة المختلفة حيث ظلت منعزلة عن بعضها البعض نسبياً وضعيفة النفوذ بإزاء السلطة المركزية . لقد كانت النبالة طبقة ضعيفة ومنقسمة على نفسها لا تتمتع سوى بسيطرة ضعيفة وواهنة على الساموراي ، وكانت الأخيرة ، وبدون مصالح مكتسبة في مجتمعاتها المحلية أكثر قدرة على الانفصال بسهولة عن النبلاء الأصغر والارتباط ببلاط كبار الملاك والنظام المركزي حيث حققوا القوة والنفوذ . وسرعان ما يصبح الساموراي هم جماعة كبار الموظفين المدنيين تتفوق قوتهم على الديميو daimyo بينما كان من السهولة بمكان أن يحرم الأخيرون ـ بموقعهم الضعيف بالفعل ـ من مكانتهم الاقطاعية الخاصة . وقد انضم الساموراي مع نبالة البلاط وأصحاب الثروة الضخمة من النبلاء وامتزجوا معاً في شريحة اجتماعية واحدة مشكّلين نبالة قومية مركزية حديثة (٢٨٠) .

لقد عرفت اليابان ـ شأنها شأن أوروبا ـ نوعاً من «الطبقة البورجوازية لكن دور تلك الطبقة كان مختلفاً عن دور نظرائها في «الثورات البورجوازية» الأوروبية . لقد واصلت القيم العسكرية الاقطاعية سيطرتها على الثقافة اليابانية بينما كان التجار وأصحاب الحرف موضع ازدراء واحتقار تقليديين . وفي وضع اجتماعي أدنى حتى من الفلاحين. وقد تضافرت الثروة الآخذة في الاتساع والتراكم مع الوضع الاجتماعي والنفوذ المتدنيين في جعل البورجوازية اليابانية غير راضية إطلاقاً عن نظام «توكوجاوان» وخلقت منها

نصيراً صامداً صلباً لزعماء اصلاحات الميجي . لقد موّلوا ودعموا بصورة عامة حركة الاصلاح والتجديد حيث قام زعماء هذه الحركة بدورهم بمكافأتهم على هذا الدعم بمراكز في الارستقراطية القومية الجديدة . واختلط التجار وأصحاب الحرف ـ آنئذ ـ وتزاوجوا مع الديميو والساموراي ، ولم تكن النتيجة هي برجزة طبقة النبلاء ، أكثر مما كانت متمثلة في «أقطعت» feudalization البورجوازية أو كما يقول بارسونز «لقد كان ذلك مختلفاً أيما اختلاف عن «الثورات البورجوازية» التي حدثت في أوربا . لقد ظلت الجماعات الأرستقراطية القديمة مسيطرة في مجالات متعددة ، لقد كانت قيمها وأساليبها في الحياة هي التي أرست النغمة الأساسية لليابان الحديثة. ولم يتمتع العنصر التجاري بدور قيادي في التحديث الاقتصادي الياباني إلاّ خلال مراحل قصيرة كما كان الحال في العشرينات حيث كان لهذا العنصر في تلك الحقبة ما يشبه اليد العليا» (٢٨١) .

ولذلك فإنه رغم وجود بعض التغيرات التي اعترت البناء الاجتماعي قبل الصناعي ، فقد ظل هذا البناء مستقراً وراسخاً إلى حد كبير في سياق التصنيع » لقد استعادت الطبقات التقليدية هيمنتها ، وبقي الأساس الفلاحي كما هو لم يمسسه تغيير ، وكسب الساموراي ميداناً جديداً للتعبير عن مبادئهم ورموزهم العسكرية ذلك الميدان هو على وجه التحديد القوات المسلحة لأمة حديثة ، المدعومة بنظام تعليمي عام مشبع بالقومية» .

وفي تقديره للفروق بين التحديث الأوروبي والياباني ، يشير «بارسونز» إلى الدور الأعظم للدولة في التجربة اليابانية في كل من مجالي الدعم المادي ، والاشراف على الأعمال والصناعة وثمة فرق هام آخر يتمثل في احتفاظ الطبقات الدنيا بالأنماط والقيم التقليدية. فاختلاط العناصر الدينية بالعناصر القومية قد شكل أساساً لشرعية النزعات التوسعية والعسكرية» ويتمثل الفارق الأخير في ضعف الطبقات الوسطى اليابانية وتبعيتها .

ها هنا أيضاً نرى تحليل «بارسونز» لمشكلة هامة يتبنى مدخـلاً هو ما أسميه الإتجاه شبه الماركسي. وهو في مواجهته لإشكالية هامة لم يستخدم اطلاقاً مفهومات مثل «حاجات النسق» أو «الضرورات الوظيفية» أو «حالات التوازن» أو «تكامل النسق واندماجه» أو «التكيف» أو «تحقيق الأهداف» أو «نسق القيم المشتركة» ، بل هو يتحول إلى مثل الطبقات والشرائح وغيرها من الظروف والشروط البنائية الملموسة لكي يعالج بكفاءة القضية التي تصدى لدراستها . ومن المدهش أيضاً ـ في هذا الصدد ـ وعلى نفس المستوى أن تحليل بارسونز ينطوي على أبعاد تاريخية ومقارنة .

وعلى النقيض التام من كتاباته النظرية، تعالج المقالة التي عرضناها للتو القيم في ارتباطها المباشر والآني بجماعات اجتماعية وشرائح وطبقات ملموسة ومن ثم أمكن تفسير استمرار سيطرة القيم الأرستقراطية في اليابان الصناعية باستمرار هيمنة الطبقات القديمة. من خلال قوة تلك الطبقات وثروتها وليس من خلال أي اسهام وظيفي مزعوم «لحاجات النسق» يمكن تفسير قيمها .

مقارنة الإتجاهين :

إن الاتجاه التحليلي الذي يتبناه «بارسونز» في مقاله هذا الذي ناقشناه يختلف تماماً عما ورد في كتابه «النسق الاجتماعي» الذي عرضنا له كما يختلف أيضاً عما نجده في مقال بعنوان «اتجاه تحليلي معدل لنظرية التدرج الاجتماعي» كتبه عام ١٩٥٣[٤] . ففي هذا المقال يطرح مقولة «نسق القيم المشتركة» بوصفه الأساس والشرط الضروري لاستقرار الأنساق الاجتماعية

(٤) «A Revised Analytical Approach to the Theory of Social Stratification» Re- printed in, Essays in Sociological Theory,

وسوف تجري الإشارة إلى أرقام الصفحات في المتن لدى الاقتباس .

وأكد على طول المقال على الجانب «التقويمي» للتدرج هل نصدق أنه في ألمانيا قبل النازية كان اليونكرز والفلاحون والعمال الصناعيون والكاثوليك والبروتستنت والديمقراطيون الاجتماعيون والنازيون جميعاً يشاركون في نسق قيمي مشترك؟ أو أن الشرائح المختلفة في اليابان كالديميو والساموراي والفلاحين والتجار والصناعيون قد اشتركت في نسق قيمي مشترك أيضاً ؟ إن ذلك لم يحدث بشهادته هو ، فأين إذن يمكن أن نجد الدليل والشاهد على هذا «النسق القيمي المشترك»، وكيف يمكن أن نتحقق من وجوده؟

وطالما أن افتراض «نسق القيم المشتركة» يميز كتابات «بارسونز» النظرية الحديثة فإنه في ضوء ذلك يكون «بارسونز الآخر» شخصية وهمية. وإذا خرجنا قليلاً عن الموضوع لأن هذا الخروج ضروري لتحقيق غرضنا الذي نسعى إليه ، ذلك لأنه يوضح ويكشف عن أن بارسونز نفسه كان عاجزاً عن تحليل القضايا والتطورات الاجتماعية الهامة من خلال إطاره النظري العام، وكان مضطراً إلى الاعتماد على تحليل شبه ماركسي.

ومن المشوق أيضاً أنه سواء كانت القضية موضع الاهتمام هي النازية أو الفاشية أو العسكرية اليابانية أو المكارثية ، فإن بارسونز لم يلق إليها بالا إلا بعد أن أصبحت «تاريخاً» وقد لاحظ «بوتومور» أن «بارسونز لم يحلل صعود الفاشية وتوحد قواها في الوقت الذي حدثت فيه تلك الأمور. لقد نشرت مقالاته. . . في الوقت الذي أصبحت الأفكار التي صاغها في هذا الخصوص عملة رائجة ، فبالنسبة لعلم اجتماع كهذا كما هو بالنسبة لفلسفة هيجل فإن بومة منيرفا (آلهة الحكمة عند اليونان) لا تنشر أجنحتها إلاّ بعد أن يحل الظلام»[٥] .

---

(٥) T. B. Bottomore, «Out of This World» New York Review of Books, 13 No 8 (November 6, 1969): 37, n 9.

القوة Power :

إن التصور البارسوني الواحدي الجانب للقوة قد لا يبدو واضحاً لأول وهلة من خلال قراءة عارضة لكتاباته النظرية. ففي مقاله «اتجاه تحليلي معدل لنظرية التدرج الاجتماعي» على سبيل المثال يبدأ مناقشته للتدرج والقوة بتأكيد الجانب القيمي (فهو يقول ـ على سبيل المثال ـ أن «التدرج في جانبه القيمي هو ترتيب الوحدات في نسق اجتماعي طبقاً لمعايير النسق القيمي المشترك») ويواصل حديثه قائلاً : «إن الجانب القيمي ينبغي أن يميّز تحليلياً عن غيره من الجوانب التي تدخل في نسق القوة الكلي في المجتمع» . وفي مجال تمييز الجوانب الأخرى يبدو للحظة أن المصالح والقوة المادية (٣٨٨) والقمع وسيطرة فرد على آخر والصراع من أجل القوة وما إلى ذلك ـ يبدو أنها سوف تحظى باهتمام ملائم وكاف . لكنه في هذا المقال ، كما هو الحال في كتابه النسق الاجتماعي يجذب الاهتمام إلى الأهمية المركزيـة للممتلكات «Pssessions» والتسهيلات «facilities» .

و«الممتلكات» هي موضوعات قيّمة أو ذات قيمة قابلة للنقل والتحويل ، موضوعات ذات قيمة فعلية بالنسبة لحائزها وقيمة ممكنة بالنسبة للآخرين . ويحقق الأفراد أو الجماعات سيطرة على هذه «الموضوعات» ومن ثم يتمتعون في الحالة النظامية بحقوق استعمالها والسيطرة عليها ، أو نقلها وبيعها أو التخلص منها وهي حقوق متمايزة عن تلك الخاصة بالوحدات الأخرى في النسق» (٣٩٠) ويمكن للمرء أن يميز ـ في مجال الممتلكات ـ بين نوعين من الدلالة والأهمية ، فالممتلكات قد تفي بغرض «التسهيلات» facilities أو المكافآت Rewards ، وهو تميز قد يكون ممكناً نظرياً لكنه قد لا يكون بالضرورة كذلك على المستوى الواقعي . والتسهيلات هي وسائل لبلوغ غاية أو لتحقيق هدف أو هي «وسائل ـ أهداف بالنسبة للعمليات الوسائلية لتحقيق الهدف instrumental goal - attainment Processes » (٣٩٠) .

وطالما أن التسهيلات هي مصادر نادرة وعزيزة فإن على كل نسق اجتماعي أن يطور ميكانزمات للتوزيع . ولذلك فإن توزيع التسهيلات يرتبط مباشرة بمشكلات النظام العام والقوة . لقد قال «بارسونز» ذلك في كتابه النسق الاجتماعي أيضاً مع تعديل وحيد . إنه سوف يقبل تعريف «هوبز» للقوة ، الذي هو على وجه التحديد «الوسائل الراهنة التي يملكها الإنسان لتحقيق أي خير مستقبلي» ، أما التعديل فهو على النحو التالي :

«إن هذه الوسائل تكوّن قوته ، ولما كانت تلك الوسائل تعتمد على علاقاته بالآخرين من الفاعلين ، فسوف يكون هناك تبادل لالتزام الآخر باحترام حقوق الأنا . ومن ثم فإن كافة أشكال حيازة وتملك التسهيلات هي في جانب واحد منها حيازة للقوة. لأنها تنطوي ضمنياً على الأقل على سيطرة وتحكم في أفعال الآخرين - على الأقل بمعنى القدرة على ضمان عدم تدخلهم»[٦] .

وفي مقاله «نظرية التدرج الاجتماعي» يعرف بارسونز القوة تعريفاً مماثلاً بوصفها «القدرة الفعلية لوحدة النسق على تحقيق «مصالحها» (تحقيق أهداف ، ومنع التدخل غير المرغوب ونيل الاحترام والهيبة والسيطرة على الممتلكات. . . إلخ) في سياق تفاعل النسق وبهذا المعنى ممارسة التأثير على عمليات النسق وصيرورته» (٣٩١) وهكذا نرى أن القوة هي حالة السيطرة على التسهيلات ومن ثم تحقيق السيطرة والتحكم في أفعال الآخرين ، وتحقيق مصالح المرء .

ويعتمد مدى قوة المرء ونطاقها في رأي «بارسونز» على ثلاثة شروط أشار إليها في كتابه «النسق الاجتماعي» على أنها «نطاق نسق علاقات التبادل الفعلية والممكنة الذي تتشعب خلاله وتتغلغل»، «ومدى حدوث توجه عمومي

(٦) T. Parsons, The Social System (New York: The free Press 1951) P. 121.

داخل النسق universalistic orientation «يمكن القوة من تجاوز مجموعات خاصة من العلاقات ، و«درجة فعالية أو قوة وعنف الوسائل»[٧] .

وبلغـة إنجليزية سهلـة التعبير يعنـي ذلك أن الحـدود المؤسسة للقوة والتحايل والخداع توجد في كل نسق اجتماعي ، ذلك لأنه إن لم توجد مثل تلك الحدود والقيود فثمة «حرب الكل ضد الكل» واللجوء إلى وسائل عنيفة وقوية من قبل الأنا أو الآخر يؤدي إلى صراع ضار ومتصاعد من أجل القوة لا يمكن إيقافه إلّا بفرض ضوابط على كل منهما .

ويقرر بارسونز بشكل صريح في مقاله «نظرية التدرج الاجتماعي» أن «الوضع الملموس لوحدة نسقية في النسق الاجتماعي لا يمكن أن يكون دالة على مكانها فقط في مقياس التقييم بالنسبة إلى نسق قيمي مشترك متكامل ومندمج، ذلك لأن ليس ثمة نسق اجتماعي متكامل ومندمج تماماً بهذا المعنى» (٣٩٠) ويشير ـ أكثر من ذلك ، إلى أن المرء يمكنه أن يتصور التناقض والهوة بين «نظام الترتيب المثالي والوضع الفعلي» وفي ضوء القوة التي تنتج بدورها عن ثلاث مجموعات من العوامل ، وهي :

١ ـ كيف يقيّم المرء في ضوء معايير القيم المشتركة ،

٢ ـ درجة السماح له بالانحراف عن تلك المعايير ،

٣ ـ السيطرة على «الممتلكات» (بما فيها من تسهيلات) التي تشكل مصدراً للامتيازات الفارقة في مجال تحقيق النتائج المرغوبة (بما فيها منع حدوث النتائج غير المرغوبة) (٣٩١) . وفضلاً عن ذلك فإن حيازة الممتلكات والتسهيلات هي «دائماً وإلى درجة كبيرة نتيجة ودالة لعوامل طارئة وعارضة adventitious زاوية المعايير القيمية للنسق. . .» (٣٩٢) .

---

(٧) Parsons, The Social System, pp. 122 - 23.

لقد اقتبست عن «بارسونز» اقتباسـات مطولـة لإلقـاء الضـوء على مدى ما يعتري تحليله من خلط وتناقض . فهو يطرح أولاً نسق القيم المشتركة دون أي إشارة إلى ما ينطوي عليه هذا المفهوم من غموض ، أو عن كيفية التحـقق من هذا الافتراض ، وما وجه الحاجة إلى مثل هذا المصطلح في دراسة التدرج والقوة . وإذا سلمنا للحظة ببعض الجوانب الشكليـة لمفهوم نسـق القيم المشتركة ، فكيف يخرج إلى حيز الوجود. ذلك هو الاهمال والتجاهل الذي لفت إليه الإنتباه في معرض نقدي لمعالجته لما يسمى حالة التوازن الخاصة بالنسق والذي يتعامل معها بوصفها معطى لا ينطوي على إشكالية. ومن ثم يتجاهل مختلف الاجراءات القمعية التي تصاحب «القيم المشتركة» سواء في الأسرة أو المجتمع المحلي أو (المجتمع ككل). ومع ذلك فإنه في اللحظة التي يطرح فيها فكرة القيم المشتركة ويخلع عليها أهمية مركزية فإنه يحيطها بسياج من المواصفات العرجاء حيث يقول إن العوامل التي تؤثر في القوة هي عوامل عارضة وطارئة بالنظر إلى المعايير القيمية في النسق الاجتماعي موضع الاهتمـام. وفي دراسة أي نسق ملمـوس تصبح المكـونات الـلا تقييمية nonvaluational بالغة الأهمية ، ويتبع ذلك بقوله «إن الزاوية التي تقارب منها تحليل التدرج تقضي بأن يركز هذا التحليل على الجانب المتعلق بالنمط القيمي المشترك» (٣٩٣) لماذا كان مثل هذا التركيز ضرورياً؟ يقدم بارسونز «تفسيره» لذلك قائلاً «أنه من خلال هذا التركيز فقط يمكننا أن نحقق نقاطاً مرجعية ثابتة للتحليل النظري الغني للتأثير الأمبريقي للمكونـات الأخرى لصيرورة النسق وعمليته . ويرجع ذلك أساساً إلى أننا نستطيع أن نقرر- استناداً إلى أرضية نظرية عامة أن بؤرة بنية نسق الفعل تقع في نمط القيم المشتركة لتفاوته» (٣٩٣) .

من الواضح أن هذا التفسير ليس أكثر من تأكيد تعسفي لكن بارسونز يظل مخلصاً لكلمته ولكل تحليلاته الأخرى للنظام الاجتماعي العام والتدرج

والقوة حيث تظل بؤرة التركيز هي «نسق القيم المشتركة» .

ويعني ذلك في نهاية الأمر أن القوة ، بوصفها السيطرة على التسهيلات الاستراتيجية التي تمكِّن بدورها بعض الناس من السيطرة على أفعال الآخرين لا تحظى بأي اهتمام جدي وتوضع في مرتبة دنيا من الأهمية بحيث لا تظهر إطلاقاً في عملية التحليل .

ويتبنى «بارسونز» مفهوماً للقوة على طول عمله يناقض تماماً ذلك . فالقوة ـ على ما يكتب ـ «هي إمكانية أو تسهيل من أجل اداء وظيفة في المجتمع أو نيابة عنه. . .»[٨] أو أن القوة تشير إلى «قدرة النسق الاجتماعي على تحقيق انجاز الأشياء المتصلة بالمصلحة العامة أو الجماعية»[٩] عودة مرة أخرى إلى الاطار الوظيفي أن القوة تعمل من أجل المجتمع ومن أجل تحقيق المصالح العامة .

إن أقل ما يمكن قوله عن مثل هذه المقاربة لمشكلة القوة هو أن بارسونز مدان بسبب نفس الأخطاء التي يتهم بها الآخرين ، ففي مراجعته لكتاب س. رايت ملز «صفوة القوة» على سبيل المثال ، يأخذ عليه تبنيه مفهوم معين للقوة «دون أي محاولة لتبرير ذلك وهو ما يمكن تسميته بالمفهوم الصفري للقوة ، فالقوة هي القوة على الآخرين»[١٠] .

وبارسونز لا يميل إلى ذلك ، بل هو لا يميل أكثر إلى وجهة نظر «ملز» التي تذهب إلى أن «السياسة هي صراع من أجل القوة» ويواصل بارسونز مناقشته لملز ذاهباً إلى أنه يفهم «القوة ليس بوصفها تسهيلاً من أجل أداء

(٨) Talcott Parsons, «The Distribution of Power in American Society». in Structure and Process in Modern Societies (Glencoe, ii: The free Press, 1960(p. 220.

(٩) T. Parsons, «Voting and The Equilibrium of The American Political System,» in Sociological Theory and Modern Society (New York: The Press, 1967) P. 255.

(١٠) Parsons, «The Distribution of Power» p. 219

وظيفة في المجتمع وبالنيابة عنه بوصفه نسقاً لكنه يفسرها بوصفها أداة أو تسهيلاً لتحقيق مصالح ومطالب جماعة واحدة هي جماعة حائزي القوة من خلال منع الجماعة الأخرى من تحقيق رغباتها ومطالبها . ومثل هذا التصور يُصعِّد من أهمية جانب ثانوي ومشتق من جوانب ظاهرة شاملة وكلية ويضعه في مركز الصدارة»[١١] .

ويواصل «بارسونز» مناقشته ذاهباً إلى أن القوة شأنها شأن الثروة لا تتمتع فقط بجانب توزيعي (فمن الضروري أن يجرى توزيعها وتقسيمها) بل هي تتمتع بجانب جماعي . إنها تخدم مصالح وأهداف المجتمع التي يتجاهلها «ملز» أنه مهتم فقط بمن يملك القوة وأي مجموعة من المصالح يخدمها بقوته هذه لكنه ليس مهتماً بكيفية تولّد القوة وأي مصالح عامة ومجتمعية ، وليست قطاعية أو فئوية تخدمها تلك القوة وتعمل من أجلها[١٢] .

وفي الحقيقة إذا كان «ملز» يركز على المصالح الفئوية وبارسونز يركز على المصالح العامة والمجتمعية فكلاهما واحدي الجانب في نظرته وتحليله . ومع ذلك ودون الدفاع عن أطروحة «ملز» الخاصة في مؤلفه «صفوة القوة» يمكنني أن أذهب إلى أن ملز يبذل جهداً ـ على الأقل ـ في طرح شواهد امبريقية وتاريخية تبرهن على مفهومه الخاص للقوة ، وعلى العكس من ذلك لا يقدم بارسونز شيئاً من هذا القبيل .

لصيرورة
وفضلاً عن ذلك فإن «بارسونز» قد زعم ان الماركسية نظرية واحدية الجانب لكن ماركس قد اعترف بدور القيم ، على سبيل المثال الأفكار والمعتقدات المسيطرة والحاكمة في الاسهام في خضوع الطبقات المقهورة واستسلامها بينما ينكر «بارسونز» أو يتجاهل العلاقة بين الحاكم ـ والمحكوم كما يتجاهل المكونات القمعية واللاقيمية للامتثال والاذعان والخضوع .

---

(١١) Ibid, P. 220

(١٢) Ibid, P. 221

«أفكار جديدة» حول القوة والقوة الفيزيقية :

اعتقد «بارسونز» في السنوات الأخيرة أنه من المفيد تعيين الخصائص الأساسية للقوة من خلال تشبيهها بالنقود، ففي مقال بعنوان «حول مفهوم القوة السياسية» كتب عام ١٩٦٣ يذهب إلى أن القوة والنقود ظاهرتان متماثلتان»(١٣) وحتى نستطيع أن نرى التوازي بينهما علينا أن نتذكر أن النقود رمزية ومتداولة ووسيلة للتبادل . فهي رمزية بحكم كونها ترمز إلى القيمة أو المنفعة . وهي تكشف عن هذه الصفة بحكم كونها تعكس فقط قيمة تبادلية لكنها لا تتمتع اطلاقاً بأي قيمة استعمالية . وهي لذلك أسلوب التعبير عن قدرة المرء على البيع والشراء . وكلما كان النظام النقدي بدائياً كانت النقود تتجلى في شكل سلعة commodity ، مثل المعادن النفيسة . ومن ثم سوف تعد السلعة محدداً حقيقياً لقيمة النقود . أما في النظم الاقتصادية الأكثر تقدماً فإن حجم التجارة والتبادل الذي يستخدم المعادن لا يمثل سوى جانب محدود جداً من الحجم الكلي ، الذي يستخدم ويوظف نقوداً رمزية «لا قيمة لها في ذاتها» وأدوات ووسائل معقدة للائتمان وفي هذه النظم تقف المعادن كرصيد يجري استخدامه أساساً في حالات طوارىء معينة .

وتكون النقود الرمزية «غير القيمة في حد ذاتها» مقبولة بصورة تبادلية فقط في إطار الحدود التي ترسمها شبكة دقيقة من العلاقات يمكن أن تصبح شبكة عالمية، وهي بالتالي «تستند إلى ثقة راسخة ومنظمة في النظام النقدي» (٣٠٧) إن النقود ـ إذن ـ تعبر عن تعهدات والتزامات متبادلة في إطار نسق معين من العلاقات ، ولذلك فإن الوفاء بتلك التعهدات أو الفشل في الوفاء بها سوف يصاحبه جزاءات إيجابية أو سلبية ملائمة .

(١٣) Talcott Parsons «On the Concept of Political Power» in Sociological Theory and Modern Society, pp. 297 – 354.

وسوف تجرى الإشارة إلى هذا المقال لدى الاقتباس عنها .

وقياساً على ذلك يعرف بارسونز القوة بوصفها «القدرة المعمّمة على تأمين إنجاز الالتزامات المترابطة بواسطة وحدات نسق التنظيم الجماعي حين تكون هذه الالزامات شرعية في ضوء الأهداف الجماعية . وحينما تكون ثمة اجراءات لفرض الشرعية في حالة التمرد على أهداف الجماعة من خلال جزاءات موقفية سلبية مهما كانت الهيئة الفعلية التي تقوم بهذا الغرض» (٣٠٨) وما يلح عليه بارسونز هو أن «تهديد القوة العليا ليس ممارسة للقوة» ومن ثم فإن القدرة على تأمين الطاعة والامتثال إن كان ذلك يمكن أن يسمى قوة «بأي معنى ، هي قدرة معمّمة أو يجرى تعميمها ، وليست وظيفة فريدة لفعل جزائي واحد بعينه يفرضه الذي يستخدمه أو يكون في وضع يستطيع أن يفرضه ، كما أن الوسيلة المستخدمة لهذا الغرض ينبغي أن تكون رمزية» (٣٠٨) ويؤكد بارسونز أن القوة هي ظاهرة رمزية بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى ، تنطوي بالضرورة على الشرعية . وليس لدى المشاركين في علاقة ما سوى توقعات رمزية إزاء بعضهم البعض «ولذلك فإن الشرعية في أنساق القوة هي العامل الموازي للثقة في قبول واستقرار الوحدة النقدية في النظم النقدية» (٣٠٩) .

إن الجوانب العامة والشرعية للقوة مترابطة، فدعم قضية الشرعية يقود إلى «تأمين متزايد لتحقيق الطاعة والامتثال» والتي بدورها بحكم كونها أكثر فاعلية تكون مفصلة على مواقف خاصة وأقل عمومية ولذلك فإن انهيار كل من عمومية القوة وشرعيتها سوف يؤدي في نهاية الأمر إلى «استخدام القوة الفيزيقية أو المادية بوصفها أكثر وسائل القمع فعالية وكفاءة» (٣٠٩) وعند هذه النقطة التي نصل فيها إلى القوة المادية والقمع - وهي وسائل خاصة ولا شرعية لتحقيق الطاعة والامتثال، نكون قد خرجنا، وفقاً لبارسونز، من دائرة القوة Power .

وفي مواصلته للقياس يذهب «بارسونز» إلى أنه إذا كانت قيمة النقود

مستندة إلى رصيد من المعادن النفيسة فإن «قيمة» القوة وفاعليتها تتصل بالقوة المادية والقمع المحتفظ بهما أيضاً كرصيد . وكما أن الاستخدام الكامل للذهب كنقود لا يمكن أن يخدم نظام التبادل الحديث المعقد فإن الاستخدام الكامل للقوة المادية كجزاء سلبي «لا يمكن أن يخدم نسقاً معقداً من التنسيق التنظيمي . . .» (٣١٣) وإذا كان للنقود أن تصبح وسيطاً عاماً للإقناع فلا بد من أن تتمتع بالشرعية ، ذلك لأن هذه الخاصية هي التي تولد الثقة بها والامتثال لقوانينها وعلى النحو ذاته فالقوة لا ينبغي أن تمنع الأفعال فقط بل عليها أن تقدم إغراءات إيجابية لإنجاز التعهدات والالتزامات .

الجانب التراتبي للقوة :

«كما أن لدى البعض نقوداً أكثر من غيرهم ، فكذلك يتمتع البعض «بقوة» أكثر من الآخرين . لكن النقود تقييس القيمة وتحددها» في ضوء متغير خطي «متواصل» أو هي ذات بعد كمّي بينما «تنطوي القوة على بعد مختلف تماماً قد يمكن صياغته في ضوء تصور أن أ يتمتع بقوة على ب» (٣١٧) لكن ذلك البعد هو الذي لا يبدو قائماً أو موجوداً . فالقوة كما سوف نرى في التو تتطلب «تركيز مسئولية القرارات ومن ثم السلطة اللازمة لتنفيذها . وينطوي ذلك على شكل معين من عدم المساواة في القوة تنطوي بدورها على نسق التزامات وتعهدات تراتبي أو ذي تنظيم للأولويات» (٣١٧) ويعكس التنظيم التراتبي للجماعة إسهام كل مجموعة في أداء تعهدات النسق والتزاماته . إنه الإسهام الوظيفي لكل مجموعة الذي يجعل من تراتب القوة ، أ بالنسبة إلى ب ، و ب إلى حـ . . . إلخ تراتباً شرعياً لأنه «في صالح فاعلية العملية الجماعية ككل» (٣١٨) .

وطالما يوجد التراتب في سياق معياري فإن للمرء أن يتحدث عن الطاعة والامتثال ليس فقط حين يطيع الأتباع ولكن أيضاً حين تمتثل المجموعات التي تتمتع بالقوة للمعايير . إن النظام المعياري المؤسس هو ما

يعرفه بارسونز بالسلطة authority ، الذي تربطه بالقوة نفس العلاقة التي تربط النقود بنظام الملكية .

وفي متابعته لهذه المماثلة يود بارسونز أن يربط بين ذلك كله لكي ينفخ نفخة أخرى في مفهوم القوة «الصفرى» فإذا كان للمرء أن يتحدث عن «المنفعة» كمحك للوظيفة الاقتصادية فإنه يرى أن «الفعالية» يمكن أن تكون المعيار الذي يحكم الوظيفة السياسية ويؤكد بارسونز على وجه التحديد أن هذا المعيار هو «النجاح في تحقيق الأهداف الجماعية» للنسق موضوع الاهتمام فمؤسسة الأعمال ـ في مجال الاقتصاد ـ هي أفضل مثال للجماعة أو التجمع الذي تتطابق فيه وتتزامن معايير» النفعية و«الفعالية فمدخلات القوة والنقود تزيد الإنتاجية والتي بدورها تعظم معها من الدخل النقدي والقوة . وتستثمر فوائض القوة والنقود في توسيع وتعظيم «مركز قوة الجماعة» بإزاء مجموعة من الوحدات المتنافسة» (٣٣٨) .

وفي مجال «السياسة» يمكن للمرء أيضاً أن يلاحظ عملية تعاظم للقوة موازية للاستثمار الاقتصادي ، ففي النظم الديمقراطية الانتخابية على سبيل المثال يمكن للمرء أن يلاحظ نوعاً من «الظاهرة المصرفية» «banking Phenomenon» بمقتضاها يودع الناخبون القوة مع الذين قاموا بانتخابهم . «وودائع القوة التي يضعها الناخبون يمكن ألغاؤها إن لم يكن حَالَ الرغبة في ذلك ففي انتخابات تالية وهي حالة مشابهة ومماثلة لتنظيم الساعات المصرفية» (٣٣٩) ويجري استثمار هذه الودائع بواسطة المسئولين ولذلك فسوف تتعاظم قوة الجماعة ككل . ويواصل بارسونز تحليله قائلاً: «على أي حال أحب أن أفحص وأفهم عملية تنامي القوة وتعاظمها بوصفها موازية للاستثمار الاقتصادي بمعناه الأبعد مدى ذلك لأن الوفاء بالدين ينبغي أن يتمثل في ترقية وتنمية مستوى نجاح الجماعة بالمعنى الذي حددناه آنفاً ، أي بمعنى تعظيم فاعلية الفعل الجماعي في المجالات القيّمة والتي ما كان من الممكن توقعها

دون مخاطرة من القيادة بمعنى مواز لاستثمارات المنظمين entrepreneurial investment» (٣٤١) .

أينما يلتفت المرء ـ بالنسبة لبارسونز ـ فإنه يرى أن توسيع الدخل وتعظيم القوة يخدم المصالح الجماعية . ولسوف يستفيد كل عضو من أعضاء الجماعة ، ومن ثم لا ينبغي لأحد أن يتحدث عن أن مكاسب البعض تنطوي على خسائر البعض للبعض الآخر .

يقدم لنا «بارسونز» ـ مرة أخرى ـ إطاراً تحليلياً يتخذ هذه المرة شكل قياس ومماثلة يطفح بمصطلحات مثل تضخم القوة P. imflation وانكماشها . وهو «يحلُّ» ما يسميه معضلة قديمة خاصة بما إذا كانت القوة مسألة قمع أو اجماع واتفاق عام منتهياً إلى أنها «تنطوي عليهما معاً».

ويعترف «بارسونز» نفسه «بالتعسف المتأصل» في مفهوماته وتصوراته ، لكنه لا يبذل أي مجهود حقيقي لتبرير هذه المفهومات .

ينبغي لنا أن نتساءل هنا ، ترى ما الأفكار النيرة والالهامات التي نحظى بها من هذا القياس والتي لم تكن لدينا من قبل؟ إنه يذهب ـ على سبيل المثال ـ إلى أنه حين يتسع نطاق «ائتمان القوة Power credit إلى درجة كبيرة فسوف تكون هناك مقاومة تمنع تحقيق الانجاز والالتزامات . وقد يكون ثمة مكتب أو قسم رسمي معين عديم الأهمية في تجمع مفكك وغير متكامل بسبب افتقاده «لأساس من الفاعلية» . إن انهيار الفاعلية هذا مماثل لحالة التضخم في مجال النقود . لكنه في مناقشته للظاهرة في الخمسينات يقول إنها قد تفهم بوصفها انكماشاً حلزونياً في المجال السياسي» (٣٤٢) .

كيف يعرّف بارسونز «الانكماش»؟ إنه يكتب قائلاً «ينكمش نسق القوة من خلال إضعاف وتقويض الأساس الرئيسي للثقة trust الذي ينهض عليه تأثير ونفوذ عناصر كثيرة تحمل على عاتقها مسئوليات قيادية رسمية وغير

رسمية ، والتي يستند عليها بدورها «ائتمان القوة» المدعم (٣٤٣) .

ويشير «بوتومور» إلى أن قياس «بارسونز» قياس فقير ، فانكماش القوة عنده يحمل الخصائص المرتبطة بالتضخم النقدي بالإضافة إلى أن تعريفه للتضخم والانكماش كلاهما يؤكد على انهيار الفاعلية والكفاءة ولذلك فإنه في هذه الحالة يستخدم مصطلحين متمايزين لوصف عملية واحدة . وحتى إذا كانت تعريفاته وتمييزاته واضحة فما الذي أضافه إلى فهمنا حين يخبرنا بأن المكارثية هي انكماش لولبي أو حلزوني؟[١٤] .

وبغض النظر عن ذلك فإننا نرى ، من خلال تحليلنا لقياس بارسونز ومماثلته ، أنه ظل مخلصاً للموقف الوظيفي التقليدي . وهو لم يفعل ذلك من خلال تحليلاته النظرية والامبيريقية لعناصر النظام والقوة فقط بل من خلال «خدعة التعريفات»[١٥] ولذلك وكما رأينا فإن كافة المشكلات والقضايا الحقيقية قد جرى تعريفها بشكل مستمر وبغير انقطاع ولنأخذ بعض الأمثلة على ذلك .

١ ـ فبارسونز يفهم القوة دائماً بوصفها تخدم «الأهداف والمصالح الجماعية» ومن ثم يعفي نفسه من الاهتمام بالصراعات القيمية العديدة وصراعات المصالح بين أولئك الذين يتفاوتون في الثروة والقوة والامتيازات في أي نسق اجتماعي .

٢ ـ جرى تعريف «القوة» بوصفها أساساً وسيطاً رمزياً ومن ثم يتجاهل

---

(١٤) Bottomore, «Out of This World» p. 38

(١٥) هذه العبارة هي عبارة Anthony Giddens

راجع :

«Power in the Recent Writtings of T. Parsons» in Sociology, 2 (September 1968): 265.

بارسونز التحكم في الوسائل والمصادر الملموسة للقوة . وما ينتج عنها من السيطرة على الآخرين .

٣ ـ عرّف القوة أيضاً بوصفها وسيطاً معمّماً وشرعياً ومن ثم تجاهل ما يلي :

أ ـ التمييز الكلاسيكي بين القوة والسلطة Authority بوصف السلطة هي (القوة المشروعة كما عرفها ماكس فيبر على سبيل المثال) .

ب ـ حقيقة أن البعض يحوز القوة بصورة غير شرعية .

جـ ـ والأهم من ذلك أنه يتجاهل العمليات التي تكتسب القوة بمقتضاها عنصر الشرعية بما في ذلك القوة المادية والعنف والترويع والخداع.

٤ ـ يعرف القوة أيضاً بوصفها تستبعد استخدام القوة المادية إلا بوصفها رصيداً رمزياً ومن ثم ، ووفقاً لهذا التعريف فإن العنف والقمع لا يلعب أي دور مباشر في «استقرار» وتثبيت النظم بغض النظر عن الشواهد التاريخية العديدة التي تؤكد عكس ذلك الزعم .

٥ ـ قد تنتظم القوة في شكل تراتبي لكن ذلك يخدم باستمرار المصالح المشتركة للجماعة فأنساق القوة التراتبية هي متكاملة ومندمجة عضوياً ووظيفياً . إنها تتميز بانعدام كل من الصراع والقمع بين المجموعات والشرائح العديدة ، ومن ثم فإن أي تقسيم ثنائي واستقطابي بين الحكام والمحكومين أو بين الذي يأمرون والذين يطيعون هو تقسيم لا محل للتفكير فيه .

٦ ـ حين تتوسع القوة وتتضخم فإنها تنتشر ببساطة في وحدات أكبر في «نسق تنافسي» وهذا التصور مطروح أساساً لتجهيل وتعمية أنماط السيطرة التي تظهر بين تلك الوحدات .

٧ ـ تعمل القوة لخدمة المصالح المشتركة وتؤدي تلك المهمة في سياق معياري يحكمه نسق القيم المشترك ومن ثم لا ينبغي تحديد الامتثال

والطاعة فقط بالخاضعين» (٣١٨) بل إن المجموعات المسيطرة أيضاً تمتثل للمعايير وتطيعها.

٨ - والقوة ، أخيراً ، مماثلة للنقود حيث يعالجها «بارسونز» بوصفهما متوازيين من الناحية التحليلية ، لكنه لم يفحص إطلاقاً العلاقة بينهما ، كيف تصبح النقود قوة على سبيل المثال والعكس صحيح أيضاً ، إن هذا السؤال لم يشد بارسونز إطلاقاً وقد لاحظ «آنتوني جدنز» ذلك حين يقول «إن الموازنة التي يطرحها «بارسونز» بين المجال السياسي والمجال الاقتصادي تؤدي في حقيقة الأمر إلى الفصل بين العمليات السياسية والاقتصادية . ذلك لأن العوامل الاقتصادية وغيرهما من العوامل المادية التي تلعب دوراً محورياً في انكماش القوة قد جرى تجاهلها لأن بارسونز مهتم ومعني قبل كل شيء بتوضيح كيف يتماثل الاقتصاد والسياسة تحليلياً ولم يكن معنياً بكيفية اقترانهما وتداخلهما . ومناقشات «بارسونز» العديدة للعلاقات بين علم الاقتصاد وعلم الاجتماع ، بما فيها عمله المشترك مع «سمسلر» «الاقتصاد والمجتمع» كلها مطروحة في ضوء مقولات غاية في الشكلية والصورية ونادراً ما تنتهي إلى أي تعميمات أساسية وجوهرية حول العلاقة بينهما»[١٦] .

إن «بارسونز» - باختصار - يقف بقدم راسخة في المعسكر الوظيفي التقليدي.

---

(١٦) Ibid, p. 266

٤ ـ إعادة اكتشاف التطور

نشر بارسونز عام ١٩٦٤ مقالاً بعنوان «عموميات التطور في المجتمع» في المجلة الأمريكية لعلم الاجتماع[1]. ـ لقد أعلن بارسونز أنه أصبح مهتماً بمفهوم التطور كما يطبق على المجتمع الإنساني . ولم يستهلَ بارسونز طرحه لهذا المفهوم بمناقشة ولو مختصرة للنظرية التطورية في القرن التاسع عشر ، لكن لنا أن نتساءل هنا ، ما طبيعة الايجابيات والسلبيات الرئيسية التي كانت تنطوي عليها نظرية التطور في القرن التاسع عشر؟ لماذا جرى رفضها في آخر الأمر ، وكان هذا الرفض مبرراً بأسس علمية؟ في أي الأبعاد تتشابه رؤ ية بارسونز مع رؤ ية القرن التاسع عشر ومن ثم إلى أي مدى يدين لسبنسر وتايلر وغيرهما؟ ما هي التعديلات والتصحيحات والاضافات التي أسهم بها بارسونز بحيث تبرر دعواه باكتشاف أو إعادة اكتشاف نظرية التطور ؟ إننا نبحث ـ عبثاً ـ عن إجابة لتلك الأسئلة وغيرها ، أو عن أي اهتمام بها وبغيرها من الأسئلة المتصلة هنا أو في تحليلنا اللاحق لتلك المقالة المشار إليها.

يركز بارسونز ـ بدلاً عن ذلك في مضمون مقاله على تأكيد طرحه في

---

(١) Talcott Parsons, «Evolutionary Universals in Society», American Sociological Review, 29 (June, 1964); reprinted in Sociological Theory and Modern Society (New York), The Free, Press, 1967) pp. 490 – 520.

والاشارات سوف تكون لتلك الطبعة وسوف نشير إلى أرقام الصفحات لدى الاقتباس .

مؤلفه «المجتمعات: منظورات تطورية ومقارنة» إذ يقول فيه أنه «ليس مجرد باعث لأفكار قديمة» وأنه يدرس فكرة التطور الاجتماعي في ضوء التطورات النظرية والامبيريقية الكبرى التي تراكمت منذ أن كتب التطوريون المبكرون أفكارهم». لكنه مع ذلك لم يحدد ماهية تلك التطورات. ومع ذلك يعتقد أن صياغته النظرية الخاصة قد نجحت في تجنب ما يطلق عليه الخطيئة العلمية القاتلة «التي ارتكبها مفكروا القرن التاسع عشر وهي على وجه التحديد خطيئة الواحدية أي النظريات التي تستند إلى عامل وحيد في التطور. ونظرية بارسونز الخاصة، كما سوف نرى أكثر واحدية ربما من منظورات القرن التاسع عشر المختلفة[1] وأن تصوره للتطور من الصعب أن نعتبره أكثر تقدماً من تصورات قرن مضى، كما أن صياغة النظرية هي زواج بالإكراه بين الأفكار التطورية والأفكار الوظيفية ومن ثم فهو عرضة لذات الانتقادات التي وجهت لأعماله الأخرى. ونواجه مرة أخرى بالتأكيد على العناصر المعيارية، و«حاجات النسق»، والأهداف المجتمعة، لكنها في هذه المرة مصحوبة بتصور للتطور الاجتماعي مجرّد من العنف والصراع والقوة.

يبدأ بارسونز مقاله «عموميات التطور في المجتمع» بالتفتيش عن عموميات معينة للتطور الاجتماعي، و«العمومية التطورية» على ما يكتب «هي مركب من البناءات وعمليات التطور المرتبطة بها التي من شأنها أن تنمي ـ على المدى البعيد ـ القدرة التكيفية لأنساق قائمة في وضع معين ذلك لأن الأنساق التي تطور هذا المركب هي وحدها القادرة على تحقيق مستويات عليا من القدرة التكيفية العامة» (٤٩٣) نقابل هنا مرة أخرى المصطلح الوظيفي المألوف والذي ما يزال غامضاً في الوقت ذاته وهو مصطلح «القدرة التكيفية» Adaptive Capacity متحداً بالافتراض التطوري الخاص بالمرحلة الارتقائية

(١) Talcott Parsons, Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives (Englewood Clipps N. JV.: Prentice Hall, 1966), p. 109.

العليا معرّفاً بوصفه قدرة أعظم مزعومة على التكيف . وهكذا يستمر في مواجهة الاشكاليات التصورية العديدة للوظيفية؟ «قدرة تكيفية» لأي ظروف؟ كيف نعرف أن بناءات اجتماعية معينة تنمي القدرة التكيفية للنسق الاجتماعي أو لا تنميها .

وعلى نقيض نظرية «الانتقاء الطبيعي» يذهب بارسونز إلى أن المحك في العالم الاجتماعي الثقافي ليس هو بالضرورة انقراض المجتمعات غير المتكيفة . إن المجتمعات ذات الظروف التكيفية غير المواتية نسبياً تبقى أيضاً . لكنه لم يخبرنا عن التمييز بين الأنساق ذات الظروف غير المواتية disafvantaged من وجهة نظر تطورية .

وثمة فرق هام آخر بين الإنتقاء الطبيعي والتطور الاجتماعي يتمثل في أن الأنماط الثقافية هي «عرضه للانتشار» وذلك على خلاف الجينات» (٤٩٤). وبهذا المعنى فإن «المتطلبات التطورية E. Prerequisites» للمجتمع والثقافة هي تلك المتطلبات التي يحل فيها «الرمز» محل الجينة بصورة متنامية . وتتحدد «حاجات» النسق وفقاً لذلك بكل من التكوين الوراثي والتقاليد الثقافية .

ويذكر بارسونز أولاً «التوقعات المعيارية» الملائمة «لعلاقة الإنسان بيئته» التي تحدد وترسم «الطرق التي ينبغي أن يطور خلالها التكيف ويمتد ومن ثم فإن التجديدات الثقافية وبخاصة ما يتصل بتعيين وتحديد ما ينبغي أن تكون عليه الحياة الإنسانية سوف يحل محل الفكرة الدارونية عن التغايرات في التكوين الوراثي (٤٩٤ ـ ٤٩٥) .

وتتمثل عموميات التطور الاجتماعي عند بارسونز في أنماط القيم الثقافية والجانب التوجيهي لأبسط الأنساق الاجتماعية وأكثرها بدائية والذي يسميه بارسونز «الديني» بالمعنى الدوركايمي . بالإضافة إلى ميكانزمات التواصل الرمزي (اللغة) وأنماط القيم المرتكزة على التنظيم الاجتماعي ومحوره القرابة

في المرحلة المبكرة ، والتكنولوجيا التي يوظفها ذلك التنظيم بدوره وهي على سبيل المثال «المعرفة الامبريقية والوسائل الفنية العلمية» بالمعنى الأولي أو كما يقول بارسونز «تلك الملامح الأربع لأي أنساق للفعل بما فيها أكثرها بساطة، وهي «الدين» والتواصل بواسطة اللغة، والتنظيم الاجتماعي القائم على القرابة والتكنولوجيا ، قد ينظر إليها بوصفها طاقماً متكاملاً ومندمجاً من العموميات التطورية حتى بالنسبة لأقدم المستويات الإنسانية وأكثرها بدائية فليس ثمة مجتمع إنساني معروف قد وجد دون جميع هذه الملامح الأربع ودون علاقة محددة نسبياً تربط بينها . والحقيقة أن وجود تلك الملامح يشكل الحد الأدنى الذي يجعل المجتمع إنسانياً بحق» (٤٩٥) .

لكن ذلك يظل مجرد تعريف طالما أن بارسونز لم يذكر لنا شيئاً عما إذا كنا نعرف مجتمعات «حفرية» قد انقرضت واندثرت كنتيجة لفقدان واحد أو أكثر من تلك «المتطلبات» المزعومة .

والاعتبار الأكثر أهمية بعد ذلك كله - في نظرية تطورية تسلم بمتطلبات هو أن توضح أن ظروفاً واقعية معينة تسهم في القدرة التكيفية ومن ثم فإن عدم توافر هذه الظروف يؤدي إلى انحلال هذه المجتمعات أو عدم ملاءمتها أو ما شابه ذلك لكن «بارسونز يصر على أن «الانقراض» ليس هو المحك ، ولا يطرح في أي موضوع من مقاله أي محكات للتمييز بين «المواتي» «وغير «المواتي» أو الأكثر حظاً والأقل حظاً ويتركنا مع تعريف لمتطلبات مزعومة لحالة غير محددة أو معرفة يسميها «القدرة التكيفية». إننا نعود مرة أخرى لغوامض الوظيفية .

وحين يحاول بارسونز معالجة التحول من «المرحلة البدائية» إلى المرحلة اللاحقة فإن «تفسيره» يسير موازياً إلى حد ما لرؤية القرن التاسع عشر فهو يذهب إلى أن ثمة عاملين من عموميات التطور قد صاحبا وارتبطا بعملية «الانهيار» التي طرأت على المرحلة البدائية ، يتمثل أولهما في نسق واضح

وملحوظ من التدرج الاجتماعي ، ونسق ثان من الشرعية الثقافية لوظائف اجتماعية متفاضلة مستقلة عن القرابة أبرزها الوظيفة السياسية «وتكمن الدلالة أو الأهمية التطورية للتدرج في دور عزو المكانة الاجتماعية لمعايير بيولوجية في المجتمعات البدائية» (٤٩٦) .

ويظهر التدرج في الفروق في المركز الاجتماعي والهيبة بين «الأكبر والأصغر من الجماعات القرابية حيث تتمتع الأولى ببعض الامتيازات الاقتصادية التي تتفوق فيها على الثانية ، كما تتمتع أيضاً بقوة سياسية أعظم «ويجرى دفع الوحدات القرابية الأقل حظاً إلى أوضاع اجتماعية هامشية» فهي تتحرك إلى أماكن إقامة أقل امتيازاً وتقبل نصيباً أقل من المصادر الاقتصادية المنتجة ، ولا تكون في وضع يسمح لها بمعارضة تلك الامتيازات باستخدام القوة السياسية» لكن المجتمع «من ناحية أخرى» وهي العبارة المألوفة في الصياغة الوظيفية ، بوصفه نسقاً يحقق امتيازات وظيفية بتركيز المسؤولية في وظائف معينة» (٤٩٧) . ويقدم بارسونز تبريراً للتدرج في قوله : «إن تفاضل الجماعات بالنظر إلى الامتيازات التي تنالها البعض ويحرم منها البعض الآخر يميل إلى الالتقاء مع «حاجة» وظيفية لتركيز المسئولية ، وتلك هي النقطة الرئيسية» (٤٩٨) .

إن بارسونز لا يتجاهل تماماً إذن الارتباط بين الامتياز الاقتصادي والقوة لكنه لا يعطيها أي دور سببي حقيقي في التطور الاجتماعي إنه يؤكد دائماً الوظائف الايجابية للتدرج بالنسبة «للمجتمع» إن محرك أو محركات التطور والتغير لا تكمن في الصراعات الناتجة عن عدم المساواة ، لكنها تتمثل في الحاجة الوظيفية للنسق ككل . ويستطيع بارسونز أن يتحدث عن ظهور طبقة «عليا» قائدة أو ربما حاكمة في مواجهة جماهير السكان» (٤٩٨) لكنه لم يهتم بهذه الظاهرة أدنى اهتمام جدي . وليس ثمة مناقشة ـ على الاطلاق ـ للعلاقة بين الفائض الاقتصادي والطبقات . وليس ثمة أدنى اهتمام بالفرضية المقبولة

على نطاق واسع الآن بين العلماء الاجتماعيين والتي تذهب إلى أن ظهور فائض اقتصادي هام يزيد على المتطلبات المعيشية للمنتجين أنفسهم ، قد صوحب جماعة من غير المنتجين قد اتجهت إلى السيطرة على هذا الفائض بوسائل مختلفة والسيطرة كذلك على المصادر المنتجة. وهنا يظهر نسق للسيطرة يؤمن استمرار بقاء المنتجين في الحدود الدنيا للبقاء واستمرار الامتيازات الاقتصادية وغيرها في أيدي الحاكمين إن هذا الأساس الاقتصادي للتدرج ، وصراعات المصالح المادية الناتجة عنه ، والصراع من أجل مواصلة السيطرة على الفائض والمصادر الاقتصادية الأساسية ، والحرب داخل المجتمع وبينه وبين غيره ، وتأسيس القوة السياسية من أجل الحفاظ على امتيازات الطبقة الحاكمة . كل ذلك لا يحظى بأي اهتمام أو معالجة في التصور البارسوني عن التغير الاجتماعي «والتطور» .

والمركز الاجتماعي Prestige بالنسبة لبارسونز هو الأكثر استراتيجية من بين المتغيرات الثلاث الرئيسية للتدرج. ذلك لأن الثروة والقوة سرعان ما تتواريا عن الأنظار «والتدرج في المعنى الجديث هو إذن تفاضل السكان بالنظر إلى مقياس للمركز الاجتماعي للوحدات القرابية بمقتضاه يصبح التمييز بين مثل تلك الوحدات أو الطبقات تمييزاً وراثياً إلى حد كبير» (٤٩٨) وهو يعود فيقول إن «ما أسميه «المركز الاجتماعي» أو الهيئة هو متطلب معمم generalized prerequisite للتركيز المسئول للقيادة» (٤٩٩) .

لماذا كان التدرج شرطاً أولياً وأساسياً للتطور؟ لأنه يتغلب على العقبات التي يفرضها العزو «ascription» (أي الوضع الاجتماعي الموروث وفقاً لتميزات بيولوجية وراثية) ويعطى العناصر المتميزة والممتازة وضعاً آمناً إلى درجة تجعلهم يقبلون مخاطرات معينة في القيام بالقيادة الجماعية» (٥٠٠ - ٥٠١) .

كذلك نجد تصور بارسونز عن الشرعية وقد أفرغ من جوانبه الاشكالية

وجرى تكييفه لإطاره الوظيفي . والتضامن «هو ما لا يمل بارسونز من توضيحه وإلقاء الأضواء عليه كما يفعل ذلك أيضاً بالنسبة لما يسميه «تكامل واندماج النسق ككل» و«الولاءات المشتركة» و«التعريفات المعيارية المشتركة للموقف» إن الجماعة collectivity باختصار تظل دائماً وأبداً «مشتركاً اجتماعياً» Societ-al Community (٥٠٣) .

وفي مراحل معينة يظهر نوعان إضافيان من العموميات التطورية ، وهما التنظيم البيرقراطي والنقود والأسواق . لقد كان تدعيم القوة في المراحل المبكرة يجرى من خلال الجزاءات القمعية ، بما فيها استخدام القوة المادية لكنه في الوقت ذاته يستند إلى تضامن اجتماعي لنسق يضم كلاً من مستخدمي القوة وموضوعات استخدامها «فالقوة إذن هي قدرة وحدة من وحدات النسق الاجتماعي ، جماعية كانت أو فردية على تأسيس أو تنشيط التزامات وتعهدات بالانجاز من شأنها أن تسهم في تحقيق أهداف الجماعة أو المجتمع ومصالحه» (٥٠٤) .

ويمكن النظر إلى النقود والأسواق بالطريقة ذاتها ، إنها توسع من إمكانية حركة الموارد «واستخدامها لصالح الأهداف الجماعية» (٥٠٧) .

وبالنظر إلى «معايير العمومية المعممة» generalized Univeralistic norms يدور بارسونز دورة عظمى خلال المراحل الثلاث الرئيسية للقانون في القارة الأوربية. القانون الروماني، والقانون الكنسي الكاثوليكي، وإحياء القانون الروماني العلماني في إيطاليا عصر النهضة والذي وصل إلى ذروته في الدولة الأوربية الشرعية الدستورية Rechtsstaat أما في انجلترا فقد حدث التطور الأساسي حين «أكد القاضي كوك استقلال القانون العام عن سيطرة الامتيازات الملكية » (٥١٣) . وليس من المدهش أن تكون المرحلة النهائية في إطار «بارسونز» التطوري متمثلة في المشاركة الديمقراطية حيث تكون القيادة عملاً انتخابياً وحيث يشارك الأعضاء في «اتخاذ القرار الجماعي من خلال

انتخاب الرسميين وحيث يجري التصويت غالباً على قضايا سياسية معينة» (٥١٥ ـ ٥١٦) . وهنا يطرح بارسونز أمامنا مخططاً نظرياً للتطور عبر ثلاث مراحل أساسية ، البدائية ، الوسطى ثم الحديثة[٣] ومن الصعب علينا أن نتصور بأي معنى يمكن اعتبار هذا المخطط أكثر تقدماً من رؤ ية القرن التاسع عشر .

وفي هذا المقال ، كما هو الحال أحياناً في أي عمل آخر له ، يشن بارسونز هجوماً على الماركسية[٤] ، وهو يعتقد أنه قد بَذَّ ماركس وكافة المفكرين الآخرين الذين يزعم أنهم قد وضعوا «نظريات العامل الوحيد التي تنتمي إلى مرحلة الحضانة في تطور العلم الاجتماعي»[٥] وكان بارسونز واثقاً تماماً بأن هو شخصياً قد تجاوز هذه المرحلة فهو يعلّمنا أن «أي عامل إنما تربطه علاقة اعتماد متبادل وتساند مع عوامل أخرى كثيرة» كما لو أن منظري القرن التاسع عشر الأفذاذ لم يفهموا ذلك .

وما يدهشنا أن بارسونز لا يعي أنه يقدم نظرية «ذات عامل واحد» أيضاً من صنعه الخاص. إنه من الحماقة بمكان القول بأن التصور الماركسي للتاريخ يطرح المصالح الاقتصادية أو المادية بوصفها العامل الوحيد المحدد للتغير الاجتماعي ، بل هو يعطي للمصالح والعلاقات والتطورات الاقتصادية أولوية سببية في إطار تراتبية سببية تسهم فيها العناصر اللااقتصادية بنصيبها بالتأكيد ، ولقد فعل ماركس ذلك مستنداً إلى دعامات تاريخية وامبيريقية .

ومن ناحية أخرى فحين يقدم بارسونز نظامه التراتبي من العوامل تصبح نظريته نظرية واحدية العامل فعلاً، بل هي تتحول إلى دوجما (عقيدة جامدة)،

---

(٣) Parsons. Societies, p. 22

(٤) See Ibid. p. 115

(٥) Ibid, p. 113

لأنه في حالة بارسونز تبدو المسألة كلها قائمة على مقولة الاعتقاد ، فهو يقول «إنني «أعتقد» أو أؤمن ، أن العناصر المعيارية في النسق الاجتماعي هي الأعظم أهمية في التغير الاجتماعي من المصالح المادية للوحدات المكونة لهذا النسق»[٦] .

ومما يثير الدهشة أيضاً من المنظور التطوري البارسوني ، أنه وبغض النظر عن أنه يطوره في القسم الأخير من القرن العشرين ـ أنه يطرح قانوناً للتقدم أكثر سذاجة مما طرحه مفكرو القرن التاسع عشر . وكما يعرف أي دارس مدقق لتاريخ الأفكار أن التقدم كان عقيدة كونتية ، بينما ذهب ماركس إلى أن الجنس البشري يمكن أن يرتد إلى البربرية . ولم يترك ماركس لقارئه فرصة لنسيان أنه من أجل الاستمتاع المادي والارتقاء الثقافي أفاد بعض الناس وتمتعوا بذلك الرخاء المادي والثقافي بينما دفع الكثيرون الثمن الغالي من حياتهم ألماً ومعاناة ودماً .

ويخلص بارسونز على النقيض من ذلك في «عمومياته التطورية» في المجتمع» إلى تأكيد أن مجموعة من العموميات التطورية والمركبات البنائية المصاحبة لها تخلع على «مالكها أو حائزها امتيازاً تكيفياً أعلى بكثير من الامكانات البنائية للمجتمعات التي تفتقر إليها» (٥٢٠) وربما يعني بارسونز بذلك المجتمعات العصرية أو المتقدمة في مقابل المجتمعات «المتخلفة» .

إن هذا الأسلوب الغامض في الكتابة والتحليل لا يتجاهل فقط الثمن الذي دفعته الجماهير من أجل ما يسمى «الميزة أو القدرة التكيفية» لمجتمعها ، ولكنه يتجاهل أيضاً حقيقة أن «القدرة التكيفية» للمجتمعات العصرية تنطوي على وسائل الهيمنية والسيطرة والاستعباد وحتى تحطيم وتدمير السكان في المجتمع «المتخلف» .

---

(٦) Ibid, p. 113

لكن بارسونز يستجدي تساؤلات أخرى أيضاً ، منها مثلاً ، هل يخلع «التحديث» كما نعرفه قدرة تكيفية أكبر على المجتمع ؟ وهنا يثار تساؤل كيف يمكن الحديث عن قدرة تكيفية أكبر في المرحلة التاريخية الراهنة حيث يعيش الناس كافة في ظل جحيم نووي محتمل ، وحتى إذا أهملنا هذه النقطة فإن افتراضات بارسونز تظل افتراضات إشكالية . وقد يكون من سخرية الأقدار أن المجتمعات «العصرية أو المحدّثة» أقل قدرة تكيفية من تلك «المتخلفة» . فقد نشهد ، على سبيل المثال ملايين الهنود بل ربما عشرات الملايين الذين يموتون جوعاً خلال العقد القادم لكن الهند سوف تظل تضم مئات الملايين من البشر مما قد لا تستطيع أن تفعله الولايات المتحدة الأمريكية ما لم تجرِ المحافظة على الاتجاهات الراهنة . وبينما قد تدمر مجاعة جماهير واسعة من سكان المناطق المتخلفة «قد تصبح الولايات المتحدة غابة أسمنت كئيبة ومهجورة ، ومستودعات محكمة من الغرين والطين القرادي اللزج الأجرد كسطح القمر . وسوف تكون الأرض والمياه في غاية من التلوث بالمبيدات الحشرية والعشبية والفطرية ، إضافة إلى الرصاص واليورون والنيكل والزرنيخ ومئات المواد السامة الأخرى ، التي تكون قد وصلت إلى مستويات حرجة من التركيز في بيئتنا كنتيجة لأعدادنا وثرائنا ووفرتنا ، بحيث قد يصبح من المستحيل الإبقاء على الحياة الإنسانية»(٧) .

ليس من المحتم أن يحدث ذلك بالطبع لكن تلك الاتجاهات لا تجد أدنى اهتمام من «بارسونز» وليس لها مكان في منظوره الوظيفي التطوري المتفائل الساذج . فبينما ينظر بارسونز إلى «التحديث» بوصفه نعمة خالصة لا تشوبها شائبة (قدرة تكيفية عالية وغير مشروطة) ويواصل رؤيته للتنظيمات المؤسسية القائمة بوصفها وظيفية وتكيفية أساساً فإن علماء البيئة والبيولوجيا يحذروننا ، كما يكتب أحدهم قائلا «ينبغي أن نوقف تدمير التربة ، ينبغي أن نتخلى عن

(٧) Wayne H. David, «Overpopulated America» The New Republic, January 10 1970.

الفكرة القائلة بأن الأرض والمعادن هي ملكية خاصة لنا من حقنا استغلالها بأي طريقة لتحقيق المكاسب الاقتصادية . إن الأرض والمعادن هي موارد تنبني عليها حياة الأمم وبقائها ومن ثم ينبغي أن يوجه استخدامها لخدمة مصالح الشعب»[٨] .

القيم والعلم الاجتماعي

لن أراجع في هذه الملاحظات الختامية الانتقادات التي وجهت إلى الاتجاه الوظيفي بعامة أو «التنويع» البارسوني بخاصة، لكنني سوف أعني بمشكلة إضافية وهي العلاقة بين القيم الاجتماعية والعلم الاجتماعي، وطبيعة هذه العلاقة في أعمال «بارسونز».

يقبل بارسونز الفرضية المنهجية التي تذهب إلى أن قيم جماعات أو شرائح معينة في المجتمع تؤثر على المعرفة.

ويعتقد بارسونز ـ على نهج ڤيبر ـ أن ذلك يصدق بالنسبة لكافة أشكال المعرفة العلمية لكنها تنطبق بدرجة أكبر على مجال المعرفة أو العلوم الاجتماعية مقارنة بالعلوم الطبيعية.

وهو يذهب ـ وفقاً لهذه الرؤية ـ ملخصاً ما كتبه «فيبر» تحت مفهوم «الارتباط القيمي» Werbeziehung (Value relevance or relatedness): إلى أنه لا مفر من حقيقة أن اختيار مشكلة علمية أو جانب معين من المجتمع للدراسة يرتبط بقيم العالم ومصالحه واهتماماته، بل إن القيم والمصالح لا تؤثر فقط في مجرد اختيار المشكلة بل هي تؤثر كذلك في الدراسة والنتائج ذاتها.

ويكتب «بارسونز» ـ شارحاً لرؤية ڤيبر ـ قائلاً :«إن ما قاله ڤيبر أنه مهما كانت درجة دقة الصدق الأمبيريقي للافتراضات والقضايا، فإن تضمينها في

(٨) Ibid P.

إطار من المعرفة عن المجتمع لا يمكن أن يكون مستقـلاً تماماً عن المنظور القيمي الذي انطلقت منه تساؤلات معينة، والتي تجيب عنها تلك القضايا والافتراضات»[٩].

وبهذا المعنى تصبح كافة الافتراضات الاجتماعية العلمية ذات ارتباط قيمي أو ذات نسبية قيمية. ومع أن الباحث قد يستخدم أدق المعايير العالمية لتحـديد الصـدق الأمبيريقـي فسـوف يظـل هنـاك عنصر من القيم والمصالـح في افتراضات هذا الباحث وتحليلاته، ومن ثم فإن «الواقع» يعرض ويقدم بطريقة انتقائية وربما بطريقة متحيزة ومحرفة.

والافتراض قد يكون «صحيحاً» وحقيقياً، ومع ذلك يطرح رؤ ية واحدية للواقع الاجتماعي موضوع البحث. ويرجع ذلك إلى أن كافة أشكال المعرفة هي معرفة من منظور معين perspectival، أي أنه تم الوصول إليها من وجهة نظر خاصة. ويصدق ذلك بصفة خاصة على المعرفة الاجتماعية لأن الباحث الاجتماعي وقيمه، ومصالحه هي جميعاً من العناصر المكونـة لموضـوع البحث. فالباحث هو جزء من المجتمع الذي يدرسه ويلاحظه. وهو يختار ـ شعورياً أو لا شعورياً ـ مشكلات وظواهر للبحث من زاوية قيمية ومصلحية معينة. ترتبط بدورها بواحدة أو أخرى من الجماعات والشرائح والطبقات الموجودة في المجتمع.

وإذا فهمنا المجتمع بوصفه ينطوي على جماعات وشرائح متعددة (كما فعل ذلك ڤيبر) وأن لكل منها قيمه ومصالحه الخاصة بها فسوف يكون العالم الاجتماعي آنئذ متشبعاً بقيم واحدة أو أكثر من تلك الجماعات وميالاً إلى دراسة العالم من الموقف الجزئي لواحدة منها. هل يعني ذلك استحالة قيام

(٩) Talcott parsons, «An Approach to the sociology kowledge» Sociological Theory and Modern Society, p. 149.

علم اجتماعي، وأن هذا العلم هو مجرد أيديولوجيا؟ تتمثل إجابة ڤيبر بأن ذلك العلم ليس مستحيلاً لكنه بالغ الصعوبة. والخطوة الأولى الضرورية للتغلب على هذه الصعوبات عند ڤيبر، تتمثل في أن يدرك العالم الاجتماعي أحادية منظوره ويعترف بها أو أن يعترف بالإرتباط القيمي والمصلحي لمقاربته للواقع. لقد قدم ڤيبر في هذا الصدد مفهوميه «الإرتباط القيمي wertbziehung والتحرر من القيمة wertfreiheit».

لقد أسيء فهم الموقف الايديولوجي لڤيبر ـ على نطاق واسع. فلقد جرى تعليم الطلاب مراراً وتكراراً أن الموضوعية عند ماكس ڤيبر تعني الوصول إلى التحرر من القيمة. لقد علّم طلاب العلوم الاجتماعية أن الموضوعية تعني تحرير الباحث لنفسه من كافة القيم في عملية البحث العلمي. لقد تكرر هذا التفسير لموقف ڤيبر كثيراً حتى أن الذين أثاروا تساؤلات حول إمكانية تحقيق هذه الحالة لم يكلفوا أنفسهم إطلاقاً بالتساؤل عما إذا كان ڤيبر قد طرح مثل هذه الرؤية أم لا. لم يكن ذلك موقف ڤيبر المنهجي بالطبع، ويعترف بارسونز بصراحة بأنه قد اكتشف هذه الحقيقة متأخراً. فقد كتب في عام ١٩٦٤ يقول: «لقد أصبح واضحاً لدي إلى حد كبير أن («حرية القيم») لا تشير، كما ادعى الكثيرون إلى غياب كافة الالتزامات والارتباطات القيمية عند العلماء الاجتماعيين كقاعدة بل هي تشير إلى التمييز بين قيم العلم بالمعنى الواسع لكلمة المعرفة wissenschaft الألمانية التي تتضمن النظم الإنسانية والقيم الملائمة للسياسة الاجتماعية العملية»[١٠] ويشرح بارسونز مقولة ڤيبر «التحرر من القيمة» شرحاً صحيحاً إذ يقول في نفس المجال «إنه من قبيل الدفاع أو التأييد أن يمتنع العالم الاجتماعي ويمسك عن كافة الالتزامات والارتباطات القيمية، لكن القضية تكمن في أن ثمة نسق فرعي ينبغي أن يكون مسيطراً بالنسبة للعالم الاجتماعي في دوره كباحث تتمثل مخرجاته القيِّمة في وضوح

(١٠) Talcott parsons Evaluation and Objectivity and Modern Society, p. 79.

المفهومات والأنساق والعمومية من ناحية والدقة الأمبريقية والصدق من ناحية أخرى»[١١] .

هناك إذن قيم محددة ملائمة لدور العالم وللعلم كمهنة، وهذه القيم تختلف عن تلك المتعلقة بدور السياسي والسياسة كمهنة.

فرجل السياسة في الممارسة العملية قد يكون ملتزماً بقيم الصدق والوضوح والاتساق شأنه شأن العالم. ومع أن هذه هي مثل المعرفة wissens-chaft als beruf فإن على المرء أن يناضل من أجلها وأن يقترب منها قدر الطاقة، وذلك شرط ضروري مسبق لما اصطلح ڤيبر على تسميته «بالموضوعية».

لكن ثمة «موضوعية» أخرى، فالموضوعية بالمعنى الڤيبري ليست ممكنة طالما يظل العالم أو الباحث غير واع ببعض القيم الاجتماعية والسياسية والأخلاقية التي تشكل دوافعه ومصالحه واهتماماته. إن الوعي الذاتي والاعتراف الواعي بالقيمة التي تسيطر على تفكيره وملاحظاته هو من بين المسؤوليات الأولى للعالم. إن هذا الاعتراف وحده هو الذي يمكنه من تجاوز التحريف المنظم للموقف ومن التوقف عن رؤيته من نفس المنظور الجزئي المتحيز دائماً. وإذا ما حقق الباحث وعياً واضحاً نسبياً بقيمه المسيطرة ومصالحه واهتماماته فإنه يستطيع أن يرى الظواهر من مواقف قيمية أخرى. ويمكنه أن يتبنى بوعي واختيار تشكيلة من المنظورات، وهو بهذا المعنى المحدد يحرر نفسه من الحدود والقيود المحتملة لوجهة نظر واحدة.

أن الالتزام القيمي أو الارتباط القيمي إذن ـ الذي يعني الاعتراف الصريح بارتباط قيم الباحث باختياره للمشكلات الاجتماعية والظواهر ودراستها هو ضرورة للتحرر من القيمة. إن كليهما أساسي وضروري بالنسبة للميثاق الأخلاقي للباحث والعالم.

---

(١١) Ibid P. 86.

ويبدو من الملائم للسياق هنا أن نثير تساؤلاً حول مدى تقيد «بارسونز» والتزامه بتلك المثل. ولو أن «بارسونز» لم يطلق أي ادعاءات علمية حول أفكاره ما كان من الضروري ولا من الصواب أن نثير تلك التساؤلات. وطالما أن بارسونز نفسه يعتقد بأنه يقف في معسكر العلم فإن المرء يستطيع أن يواجهه على أرضه بملاحظة أن «تنظيره» يمكن أن يكون أي شيء إلّا أن يكون علمياً.

ولقد رأينا مراراً كيف أن افتراضاته ومسلماته الأساسية غير محققة وغير قابلة للتحقيق، وكيف تتسم مفهوماته بغموض تعريفاتها، وكيف يطرح افتراضات. قليلة ومحدودة يترتب عليها قضايا ملتبسة وغير واضحة وتحتمل معاير متعددة حول بعض جوانب الواقع الاجتماعي.

وأخيراً تأتي مفهوماته وتمييزاته التحليلية مفتقرة إلى الدلالات الأمبيريقية إلّا في القليل النادر. فمن ناحية نرى فقراً في الوضوح التصوري والدقة الأمبيريقية اللذين ينطوي عليهما مفهوم «التحرر من القيمة» ويؤكد عليها. كما أن أعمال بارسونز من ناحية أخرى فقيرة ومعوزة فيما يتصل بالارتباط أو الالتزام القيمي. فهو يهدينا «ايديولوجيا خاصة» تنطوي على انتقائية أكثر من اللازم «فالعلماء يختارون وينتقون من بين المشكلات والظواهر ذات الدلالة المعروفة بالنسبة للعلم الاجتماعي في عصرهم. يختارون بعضها ويركزون عليه ويهملون الأخرى ويتجاهلونها» ويواصل بارسونز حديثه قائلاً «إن الانتقائية بهذا المعنى تؤدي إلى التحريف، ومعيار التحريف يتمثل في أن القضايا المصاغة حول المجتمع يمكن إيضاح خطئها من خلال تطبيق المناهج الاجتماعية العلمية، بينما تكون الانتقائية موجودة أينما توجد القضايا عند المستوى الصحيح «للحقيقة» لكنها لا تشكل تقديراً وحساباً متوازياً للحقيقة المتاحة»[١٢].

(١٢) Parson, «An Approach to the Sociology of knoledge» p. 153.

يفهم بارسونز جيداً أن ثمة نقاط متأصلة في «التحيز الايديولوجي في الجوهر الحقيقي للجهد العلمي الاجتماعي نفسه (وفي كافة العلوم بدرجة أقل) ولذلك فإن «المجتمع العلمي هو منعزل جزئياً في أحسن الأحوال من الناحيتين الاجتماعية والثقافية عن العناصر الأخرى في المجتمع وذلك لأنه بحكم طبيعة أوضاعهم المنظمة والمؤسسة لا يمكن أن يعطوا أولوية للمعايير والقيم الفرعية العلمية للبحث الأمبيريقي» ويقع العلماء آنئذ تحت ضغط كبير، شعورياً أو لا شعورياً، ليقدموا تنازلات للتوجهات والمصالح الخارجية[١٣].

وهكذا وبعد أن ألقينا نظرة على أعمال بارسونز يحق لنا أن نتساءل عما إذا كان قد قدّر بعناية مدى دلالة ذلك كله وارتباطه بعمله؟ هل واجه نفسه وساءلها عما إذا كانت «قضاياه العلمية» متسمة بالانتقائية، وحتى بالتحريف وإلى أي مدى؟ وعما إذا كان قد قدم هو نفسه تنازلات للتوجهات والمصالح الخارجية وإلى أي درجة؟ ولأنه لم يسأل نفسه هذه الأسئلة فقد فشل في أن يكون مخلصاً للمعايير العلمية أو متمسكاً بمعايير «العلم كمهنة».

(١٣) Ibid., p. 159.

الفصل الثاني

نظرية التبادل الاجتماعي

Social Exchange Theory

٥ ـ نظرية التبادل الاجتماعي عند جورج س. هومانز

يذكر «جورج س هومانز» في مقدمة كتابه «العواطف والنشاطات»[1]. وهي المقدمة التي تنطوي على سيرة ذاتية، أنه قد تحول إلى علم النفس، وتحول أخيراً إلى طرحه الخاص لنظرية التبادل كنتيجة لعدم اقتناعه بالوظيفية. وتطرح المناقشة النقدية للوظيفية في هذه المقدمة عرضاً مختصراً لإشكالياتها وأوجه قصورها الأساسية كما تطرح أيضاً المزايا التي يراها هومانز في التفسير الذي يستند إلى علم النفس ومبادىء الاقتصاد.

ويبرز «هومانز» ثلاثة نماذج على الأقل من استخدام العلماء الاجتماعيين لمصطلح «الوظيفة» ففي النموذج الأول، تحدث الأنثربولوجيون، على سبيل المثال، عن التساند والترابط الوظيفي لنظم المجتمع. فكل نظام هو وظيفة لكل من النظم الأخرى. وتشكل تلك النظم جميعاً، البناء الاجتماعي المتكامل والمندمج. إن هذه النظرة التي يشترك فيها مشاهير الأنثربولوجيين الوظيفيين من أمثال مالينوفسكي وراد كليف بروان تشبه إلى حد كبير ما ذهب إليه هندرسون L. J. Henderson أستاذ «هومانز» في جامعة هارڤارد.

لقد تأثر «هندرسون» المتخصص في علم الفسيولوجيا والكيمياء الحيوية بمؤلف «ڤلفريدو باريتو»، «علم الاجتماع العام» وقد «سمنارا» عن باريتو

(١) George C. homans, Sentiments and Activities (New York: the free press, 1962) p. 1 - 49.

مؤكداً أن الاعتماد المتبادل والتساند والتوازن هي مبادىء تنطبق على النسق الاجتماعي بدرجة لا تقل عن انطباقها على الأنساق الفيزيقية أو الكيميائية الحيوية .

لقد وجد هومانز في فكرة الترابط المتبادل والتساند بين النظم فرضية مفيدة. وما يرفضه هومانز يتمثل فيما يتجه إليه الوظيفيون من ربط حتمي بين هذه الفرضية وغيرها من الفرضيات الضعيفة التي يصعب الدفاع عنها. فهل العلاقة المتبادلة بين النظم وثيقة إلى درجة أن التغير في نظام منها سوف يؤدي بالضرورة إلى تغيرات في النظم الأخرى جميعاً؟ من الصعوبة بمكان أن نسلم بذلك أو أن نأخذها كحقيقة لا تقبل الجدل. بل على العكس تماماً علينا أن نخضعها للبحث والتحليل الأمبيريقيين. وإذا ما فعلنا ذلك فلسوف يصبح من الجلي أن «ثمة قدر لا بأس به من الحركة المستقلة في أي بنية تنظيمية، فالنظم لا تشتبك مع بعضها البعض بشكل ميكانيكي على نحو ما يحدث بالنسبة لأجزاء الآلة، إنها سلوك الناس وأفعالهم، والعلاقات بينها يتوسطها سلوك الناس» (٢٣).

إن المرء لا يستطيع أن يقيم ويفهم طابع نظام ما داخل أي بنية اجتماعية معينة من خلال علاقته بالنظم الأخرى فقط. كيف يمكن للمرء إذن أن يفسر وجود النظام نفسه في عدد من المجتمعات التي تختلف عن بعضها في النظم الأخرى. وينتهي «ومانز» إلى أن القضايا الوظيفية من هذا النموذج لا تقدم في حد ذاتها تفسيراً ومثال ذلك القول بأن شكلاً معيناً من الزواج الاغترابي يرتبط بشكل معين من التنظيم القرابي، فلسوف نظل نتساءل، ولماذا يكون ذلك الارتباط ضرورياً (٢٣)؟ وإذا كان هذا النوع من الطرح الذي يسميه هومانز الطرح البنائي، يميز كافة الوظيفيين فإن النموذج الثاني يفرق بينهم. فمالينوفسكي، على سبيل المثال يدرس النظام، ليس فقط من خلال ربطه بالنظم الأخرى، بل من خلال ربطه أيضاً بالحاجات الفردية

لأعضاء المجتمع. فقد كان سحر الكانو (نوع من الزوارق البدائية) مرتبطاً بالصيد في المياه العميقة ولم يكن مرتبطاً بالصيد في المياه الضحلة الهادئة. والوظيفة الواضحة لهذا السحر يتمثل إذن في تخفيف قلق الصياد من المخاطر التي تواجهه. فالقلق إذن، مع أنه ناتج عن ظروف معينة عند التروبرباندين، هو حالة إنفعالية، على الناس كافة، وفي أي مكان التغلب عليها وضبطها. ويختلف هذا النوع من التفسير عن النوع الأول، من حيث كونه تفسيراً سيكلوجياً، فهو يحاول أن يفهم النظام من خلال توضيح أنه يوجد لأنه «وظيفي للبشر كبشر».

وثمة نموذج ثالث من الطرح الوظيفي، يزعم، في مقابل ذلك أن نظام ما يظهر إلى حيز الوجود لأنه وظيفي بالنسبة للمجتمع ككل أي أنه يسهم إسهاماً إيجابياً في استمرار وتكامل واندماج وتكيف المجتمع نفسه كواقع متميز. وذلك الطرح يميز تحليلات دوركـايم وتلميذه راد كليف براون. وهو الطرح الذي يجده هومانز أكثر عرضة للرفض والاعتراض. فطالما أنه يؤكد العلاقة الإيجابية بين نظام معين والاستمرارية البنائية للمجتمع الذي يعد هذا النظام جزءاً منه فسوف يترتب على ذلك أنه إذا اعترى هذا النظام تغير، أو إذا اختفى واندثر، فإن هذا التغير سوف يعبر عن نفسه في تفكك المجتمع وفنائه. وحتى لا يصبح هذا الطرح لغواً فارغاً (الطرح الذي يذهب إلى أن تغير جزء من المجتمع يترتب عليه تغير المجتمع ككل) فإن ثمة حاجة ملحة لوجود محكات صلبة يمكن من خلالها تقدير وتعيين مدى الاستمرارية البنائية أو التغير في المجتمع.

ويرفض هومانز بشدة «الحل» الذي يطرحه هؤلاء الوظيفيون الذين يعتقدون أن بقاء المجتمع واستمراره هو برهان على الوظائف الإيجابية لنظمه. فإن ذلك عنده إن لم يكن مجرد لغو فهو زيف مؤكد.

وقد وجد هومانز من خلال تحليله لدراسات مونوجرافية عن مجتمعات

«توقفت عن البقاء» بالمعنى الحرفي للعبارة، وجد أن سجلات ووثائق تلك المجتمعات المنقرضة توضح أنها كانت تتمتع بكافة الوظائف التي تفي بكافة المتطلبات المعتادة لدى الوظيفيين. فإذا كانت المجتمعات قد انقرضت، فلم يكن ذلك بسبب افتقارها إلى النظم بل إلى افتقارها لمقاومة الحصبة أو بسبب المشروبات الكحولية النارية أو المدافع أو أي شيء من هذا القبيل» (٢٦).

ولم يكن هومانز ينكر أن للنظم نتائج وظيفية طيبة وأخرى سيئة dysfunctional ظاهرة وكامنة، الخ لكنه يعترض على الرغم من ذلك بأن ثمة ميزة علمية في تأكيد أن الأشكال النظامية إما أن تكون وظيفية أو لا وظيفية بالنسبة «للمجتمع نفسه» وليس لمجرد بعض من أعضائه. فلقد برهنت تلك التأكيدات على نتائج وظيفية للمجتمع ككل على غموضها.

ويرفض «هومانز» أيضاً الصيغة الوظيفية للدارونية الاجتماعية والتي تذهب إلى فهم وإدراك المنافسة بين المجتمعات كما لو كانت تنافساً بين كائنات حية في حالة الطبيعة. فالمجتمعات التي يكتب لها البقاء - من هذا المنظور - هي تلك التي تتمتع بنظم أعظم قيمة بقائية. لكن هذا المذهب غير مقنع إطلاقاً طالما أن المجتمعات الضعيفة - في عملية التنافس بينها - لا تمحى من الوجود بل هي تهزم أو تستوعب في غيرها. «لقد كان المنتصرون يبقون على نظم الشعب الأضعف طالما أنهم (أي المنتصرين) يسيطرون على الحكم ويجمعون الضرائب» (٢٧).

«إن على العلماء الاجتماعيين - في رأي هومانز - أن يتوقفوا عن تفسير نظام من خلال المماثلات وأشكال القياس الزائفة والافتراضات الغامضة، وعليهم، بدلاً من ذلك، أن يتساءلوا، لماذا يجد أفراد وجماعات معينة مصلحتهم في نظام معين ولا يجد غيرهم ذلك؟ وكيف ينجح الأولون في جعل النظام مقبولاً في سياق النظم الأخرى في المجتمع رغم المعارضة».

ويكشف تحليل هومانز النقدي للوظيفية - باختصار - عن ثلاثة نماذج أو

فئات من الطرح؛ الافتراضات البنائية، وهي افتراضات قابلة للإختبار لكنها في حاجة إلى أن تفسر بافتراضات أخرى، والافتراضات السيكلوجية وهي قـابلة للإختـبار في حد ذاتهـا «ومتطلبـة أيضـاً لتفسيـر الفئـة الأولى من الافتراضات»، والافتراضات الوظيفية وهي غير قابلة للإختبار ولا مطلوبة للتفسير» (٣٠).

ويكتب هومانز قائلاً «لقد انتهيت إلى نتيجة، رغم أنني لا أستطيع التدليل عليها إلا من خلال حالات قليلة حتى بالنسبة لقناعتي الشخصية، مؤداها أن المبادىء التفسيرية النهائية في الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والتاريخ لم تكن مبادىء بنائية أو وظيفية بل سيكلوجية، إنها افتراضات حول سلوك البشر بوصفهم بشراً» (٢٩).

لقد وجهت هذه النتيجـة فكر هـومانـز وأدت به إلى فهم السلوك الاجتماعي بوصفه تبادلاً exchange.

التبادل والعدالة والقوة

يكمل هومانز ويطور عرضه لنظريته بطريقة أكثر تفصيلاً فـي مـؤلفه. «الأشكال الأولية للسلوك الاجتماعـي»[٢]. ويبدأ عرضه بالإشارة إلى أن عناصر الحقائق التي يريد طرحها واختبارها في شكل افتراضات علمية هي متضمنة بالفعل في الحكم والأمثال السارية: «لكل إنسان ثمنه» «حك ظهري وأنا أحك لك ظهرك» «إنك لا تستطيع أن تأكل الكعكة وتحتفظ بها أيضاً» «لا تاج دون صليب» «التبادل العادل ليس سرقة». . . وغير ذلك (١) تلك حقائق جزئية يطبقها الناس في حياتهم اليومية بطريقة عفوية. وهم لا يدركون بصورة عامة الارتباطات بينها كما لا يدركون النظرية التي تنطوي عليها.

(٢) George. C. Hamas, social behavior: Its Elememtary forms (New York: harcourt, brace and world, 1961.

وسوف تجري الإشارة إلى أرقام الصفحات عقب الاقتباس مباشرة وفي المتن.

ويقصد هومانز بالسلوك الاجتماعي الأفعال التي يقوم بها الشخص ويمارسها والتي سوف يترتب عليها شكل من أشكال الثواب أو العقاب من قبل شخص آخر. وبهذا المعنى فإن الأفعال التي يترتب عليها أشكال من الجزاءات أو المكافآت من بيئة أو وسط غير إنساني لا تعد سلوكها اجتماعياً. فابن المزارع، على سبيل المثال إذ يزرع القمح بطريقة معينة فإن فعله هذا يعد سلوكاً اجتماعياً إذا جاء الثواب أو العقاب من شخص إنساني كوالده مثلاً لكن هذا الفعل نفسه إذا كان يهدف إلى جني محصول معين فإنه لا يعد كذلك. وثمة شرط آخر يتمثل في أن الشخص حين يقوم بفعل تجاه شخص آخر بصورة محددة، فإن الثواب أو العقاب ينبغي أن يأتي من قبل هذا الآخر «وليس من قبل أي طرف ثالث سواء كان فرداً أو تنظيماً» (٢).

وموضوع البحث عند هومانز ـ هو أخيراً ـ السلوك الفعلي والتفاعل بين الأشخاص. وليس المعايير والقواعد التي تطبق على مواقف التفاعل بين هؤلاء.

إنه يتعامل مع المعايير كحقائق معطاة ـ على حد قوله وذلك لا يعني أنه يتجاهلها . لكنه يضعها موضع الاعتبار دون التطلع إلى تفسيرها .

ويطلق «هومانز» اصطلاح. «السلوك الاجتماعي الأولي». على حالة التفاعل المباشر بين الأفراد ، أي الأفراد الذين يتفاعلون مع بعضهم البعض ماشرة، «وهو سلوك أولي لأنه سهل التفسير وليس لأي سبب آخر. . .» (٣).

ويستند «هومانز» في تفسيره للسلوك الاجتماعي الأولي إلى إطارين من المعرفة النظرية، علم النفس السلوكي، ومبادىء الاقتصاد. ويمكن للإطارين في الواقع الفعلي أن يكونا إطاراً واحداً طالما أن كل منهما ينظر إلى السلوك الاجتماعي بوصفه دالة لفوائده وأرباحه وجزاءاته التي تعتمد في كمها ونوعها على الثواب والعقارب الذي تجلبه» (١٣) ويفهم كلاهما تبادل النشاطات الإنسانية في ضوء المكافأة والتكلفة ، ويفسر كلاهما تلك النشاطات من خلال

المقارنة بين تكلفة أفعال معينة والمكاسب التي تتحقق من ورائها بالنسبة للفاعل .

والتفاعل الاجتماعي ، من هذا المنظور ، هو تبادل «للمنافع» والخدمات ، يحاول كل فاعل من خلاله ، أن يختزل التكاليف ويعظم من الأرباح .

ويستقي هومانز شواهده المفضلة على التبادل من «ديناميات البيرقراطية» عند «بيتربلاو» فتفاعل اثنين من الموظفين هو نموذج لسلوك المواجهة face to face في سلوك الجماعة الصغيرة داخل المعمل وخارجه . فقد يكون ثمة شخص أقل مهارة في إنجاز كتابة التقارير أو الأعمال الورقية المطلوبة. وفي هذه الحالة قد يسمح المكتب الذي يعمل به هذا الموظف بذلك شريطة أن يطلب العون في عمله من رئيس المكتب أو المشرف عليه ، لكن إذا اتبع الموظف تلك القواعد فإنه سوف يكشف عن عدم كفاءته ، ومن ثم سوف يضر ذلك بفرصه في الترقي والعلاوات وحين يتجاهل الموظف القواعد ويطلب العون ليس من مشرفه بل من شخص آخر أكثر مهارة في العمل وأسرع في إنجازه لعمله ومن ثم لديه وقت فراغ فإن «الآخر سوف يقدم العون لذلك الشخص ، وسوف يقدم له هذا الشخص الشكر والتعبير عن الامتنان والاستحسان . لقد تبادل الرجلان المعاونة والاستحسان» (٣١ - ٣٢) .

لنضع هذا النموذج في الاعتبار ونحن نفحص افتراضات جورج هومانز وقضاياه العامة والتي تتمثل فيما يلي :

١ - إذا حدث في الماضي أن صاحب ظهور موقف مثير ما مناسبة جرت خلالها مكافأة نشاط إنسان ما ، وكان التشابه كبيراً بين موقف مثير راهن والموقف المثير الذي وقع في الماضي تعاظم ميل ذلك الشخص إلى أن يقوم بنفس النشاط أو نشاط مشابه (٥٣) .

وتصف تلك القضية الأولى الظروف التي يحب الآخر أن يساعد الشخص

من خلالها. فإن كان ثمة موقف يماثل الموقف السابق والذي كوفىء الآخر فيه نتيجة لمساعدته لشخص، فإنه قد يساعد الشخص ، لمجرد أن يبـدي عجزه وحاجاته للمساعدة وليس فقط حين يطلب المساعدة .

٢ ـ كلما تكررت مكافأة فعل ما لشخص معين عبر مرحلة معينة من الزمن من أنشطة الآخر فإنه سوف يمارس تلك الأفعال غالباً (٥٤) . وتؤكد هذه القضية أن ثمة ميل نحو التناسب ما بين تكرار النشاط المتبادل بين الشخص والآخر وأي تنـاقض في تكرار نشاطـات الواحـد سوف يثير تغيراً مطابقـاً في نشاطات الآخر وأفعاله.

٣ ـ كلما انطوت وحدة النشاط التي يعطيها الآخر للشخص على قيمة فإنه سوف يقوم غالباً بالنشاط الذي يحظى بمكافأة من قبل نشاط الآخر .

وإذا كانت القضية تؤكد العلاقة المباشرة بين تكرار نشـاط الشـخص وتكرار الآخر، فإن القضية الثالثة تؤكد أن قيمة نشاط الشخص ترتبط مبـاشرة بتكرار قيمة نشاط الآخـر. ولـكن كيف يقيس المرء القيمـة؟ يحـدث ذلك من خلال حاجة المرء لسلوك أو نشاط معين . فكلما تزايدت حاجة الشخص إلى المساعدة والعون تزايدت القيمة وتعاظمت . فغالباً ما سوف يطلب العون أكثر وأكثر وغالباً ما سوف يكافىء الآخر بمزيد من الامتنان حين يحصل على هذه المساعدة . ثمة درجة من التبادل متضمنة في هذه العلاقة . فإذا كانت حاجة الشخص إلى المساعدة تنطوي على قيم أعظم بالنسبة له مما ينطوي الامتنان والاستحسان لدى الآخر فإن الأول سوف يميل إلى تقديم امتنان واستحسان أكثر نسبياً مما يقدم الآخر من مساعدة .

٤ ـ كلما تكرر في الماضي القريب تلقي الفرد لنشاط مكافىء من شخص آخر قلت في نظره قيمة أي وحدة من ذلك النشاط . ومن ثم وفي ضوء القضية الثالثة فإن قيامه بذلك النشاط الذي يحقق له تلك المكافأة سوف يقل غالباً . فكلما تزايدت المساعدة التي يلقاها من الآخر حديثاً تناقصت

حاجته إلى مساعدة أكثر على المدى الطويل وغالباً ما يتناقص طلبه للمعاونة أو تقديمه للشكر والامتنان . وتتنكر هذه القضية ـ طبقاً لذلك ـ لما تنطوي عليه القضية الثانية التي تقول أنه كلما كوفىء نشاط الشخص غالباً من قبل نشاط الآخر تزايد ميله إلى أداء ذلك النشاط .

ويضيف هومانز طرفاً ثالثاً الثنائي الشخص ـ الآخر وهو ما يسميه «الإنسان الثالث» The Third Man . وهو يعاني من قصور في المهارة وفي حاجة إلى الآخر ، مثله مثل «الشخص» فالشخص والإنسان الثالث راغبون في تقديم الاستحسان والامتنان للآخر على ما يقدمه من مساعدة وعون ، لكن الآخر عليه الآن أن يقسم وقته المحدود بينهما. ومن ثم سوف يتلقى الشخص والإنسان الثالث مساعدة أقل مما كان يقدمه الآخر للشخص منفرداً . لقد أصبحت مساعدة الآخر أكثر ندرة وأعظم قيمة ولذلك فإن على الشخص والإنسان الثالث أن يعدا العدة «لدفع» استحسان وامتنان أكثر عن كل وحدة من وحدات مساعدة الآخر . ومن ثم «فقد تحسن موقف المساومة الخاص بالآخر عما كان عليه حين كان يتعامل مع الشخص بمفرده حتى إن لم تحدث مساومة شعورية بالفعل» (٥٦) .

إن مفهومات مثل «التكلفة» و«الربح» و«المكافأة» هي مفهومات أساسية وضرورية لفهم السلوك بوصفه تبادلاً . ويشير مفهوم التكلفة «Cost» عند هومانز إلى «ضياع القيمة وفقدانها وليس فقط إلى الألم الذي يجلبه القيام بنشاط معين . ويجلب نشاط ما تكلفة إذا تسبب في ضياع فرصة المرء في نشاط بديل مكافىء . فالآخر حين يساعد الشخص فهو يجلب على نفسه تكلفة لا مفر منها، وإذا رفض تقديم المساعدة فسوف يضيع على نفسه فرصة الاستحسان والامتنان من قبل الشخص. وعلى العكس من ذلك إذا قدم مساعدته فإنه سوف يضيع على نفسه فرصة القيمة التي ينطوي عليها أداؤه لعمله الخاص» (٦١) وبالمثل إذا قام الشخص بأداء

عمله فإنه يفقد قيمة المساعدة وإذا التمس المساعدة فإنه يدفع المقابل في شكل فقدان احترام الذات طالما أنه يعترف بنقصه للآخر إذ يطلب منه المساعدة . ومن ثم فإن المعادلة التي تظهر من هذه التبادلات هي الربح = المكافأة - التكـلفة. ويكتب «هومانز» قائلاً «إننا نعرف الربح النفسي بأنه المكافأة ناقصاً التكلفة ، ونحن نذهب إلى أن التبادل لن يستمر إلا إذا كان طرفاه يحققان ربحاً» (٦١) وسوف نعود إلى هذه القضية الاشكالية من حين لآخر . ويواصل هومانز قائلاً «إن السر الصريـح والواضح للتبادل الإنساني هو أن تقدم للآخر سلوكاً أكثر قيمة بالنسبة له من تكلفته بالنسبة لك وأن تحصل منه على سلوك أكثر قيمة بالنسبة لك من تكلفته بالنسبة له» (٦٢).

ويثير ذلك، بوضوح ، قضايا العدالة التـوزيعية ويشـدنا إلى القضيـة الخامسة .

٥ ـ كلما كان تحقق قاعدة العدالة التوزيعية في غير صالح شخص ما (لم يرتب مزايا له) زاد ميله إلى القيـام بالسلوك العـاطفي الذي نسميـه الغضب . (٧٥) .

ما هو «التبادل العادل» Just Or «fair» exchange ؟ يلمح هومانز بصفة عامة إلى أنه طالما أن التبادل مستمر فهو مربح بالنسبة لكلا الطرفين أو أنهما يعتبرانه كذلك . لكن هذا التصور والفهم للأشياء ينطوي على تماثل خطر مع الافتراضات والقضايا الوظيفية التي هي من قبيل اللغو ، والتي رفضها هومانز بقوة. وهو بالإضافة إلى ذلك ينطوي على نتائج وتطبيقـات محافظـة. كيف يعرف المرء أن علاقة التبادل عادلة؟ إنه يعرفَ ذلـك بملاحـظة استمرار هـذه العلاقة . . ولسوف يترتب على هذا المنطق بشكل حتمي أن أي علاقات ثنائية قائمة هي علاقات عادلة لكن من ذا الذي يأخذ ذلك الافتراض مأخذ الجد؟ ولن يدعم من حجة هومانز ومناقشته ما يذهب إليه من أن العلاقات

القائمة والموجودة هي علاقات عادلة لأنها إن لم تكن كذلك فلسوف يقطعها أطرافها ولسوف يبحثون عن مصادر بديلة للخدمة موضوع الاهتمام . إن ذلك القول أيضاً هو افتراض ضعيف ومتهاوٍ . فبأي حق يفترض أن المصادر البديلة متاحة ومتوفرة دائماً ، يفضل «هومانــز» المعــايير الــذاتية لقياس ما هو عادل وملائم . ومع أنه ينبه إلى إمكانية واحتمال وجود تبادلات استغلالية فإن ذلك يأتي عرضاً فالأغلب بالنسبة لهومانز أن العدالة نسبية وذاتية . فالناس يقارنون أنفسهم بالآخرين ويقيمون استثماراتهم وتكاليفهم ومكافآتهم في علاقتهـا باستثمارات الآخرين وتكاليفهم ومكافآتهم . فالشخص يتساءل عما إذا كان قد حظي بما حظى به الآخرون ممن لهم نفس ظروفه وكذلك يطرح الآخر على نفسه السؤال ذاته . وحين يجد الناس أنهم لم يحققوا ما ينبغي لهم فإن الغضب لا يتملكهم فقط (وهو الذي يجدونه مكافئاً فعلياً) «لكنهم يتجنبون النشاطات التي تجعلهم في موقف تبادل غير عادل ، ويتعلمون ممارسة الأفعال والأنشطة التي تكافأ بتحقيق العدالة . .» (٧٧) ويعترف هومانز بأنه «إنسان ، مثل ذلك الآخر الذي يسيطر على مصدر الخير والمنفعة النادرة هو الذي يهدد فكرة الشخص عن العدالة التوزيعية وينتهكها ، أو كما يقول هو الذي يستغله ، (٧٧) لكنه يموه على هذه القضية ولا يعطي أي اهتمام منظم للعلاقة بين السيطرة والتحكم والاستغلال. إن الناس في نظرية هومانز ، لأسباب لم يشرحها «أحرار دائماً في ألا يدخلوا في أي تبادل على الاطلاق» (٧٨) .

ومن المؤكد أن ذلك غير صحيح بالنسبة للعالم الاجتماعي الأرحب ، بل حتى بالنسبة للعالم الاجتماعي المصغر الذي يطبق هومانز فطريته عليه . فإذا ما أمعنا النظر إلى هذا العالم المصغر (الجماعات الصغيرة) فإننا سوف نجد على الأقل أن ثمة مبالغة كبيرة في تقدير حرية الناس في أن يدخلوا . أو لا يدخلوا في علاقات تبادلية . والسؤال الأساسي الذي يموه عليه هومانز لا بد أن يثار حول ما إذا كانت البدائل الأكثر عدلاً متاحة دائماً لفرد مستغل فإن لم

يكن الحال كذلك فسوف يظل هذا الفرد المستغل مستعبداً ومقهوراً.

إن مفهوم «هومانز» عن التبادل يرفض الاعتراف بأن الناس يستمرون في علاقات تفرض عليهم التحكم والاستغلال حتى وإن أدركوا أنها علاقات غير عادلة .

ويفشل «هومانز» بتحديده لنظريته بإطار التفاعل في الجماعات الصغيرة التي تضم أفراداً متكافئين من الناحية الشكلية أو الرسمية - يفشل في تقدير الكيفية التي يشكل بها السياق الأوسع للسلطة الرسمية والسيطرة سلوك أفراد تلك الجماعات ويحدد مصيرهم . لقد جرد «هومانز» العالم الاجتماعي المصغر من العالم الأرحب وفصله عنه وقلد أعضاءه حرية غير محدودة . فحين يجدون أن ما يجنونه من علاقة أقل مما يتوقعونه ويتطلعون إليه منها فإنهم يغيرون سلوكهم ويدخلون في علاقة بديلة ويزيدون من ربحهم ويواصل هومانز قائلاً «وإذا أدى سلوك إنسان إلى توازن بين المكافأة والتكلفة بالنسبة له فإنه يستبدله بذلك الذي يجلب له ربحاً أقل وفي الوقت المناسب لا يغير سلوكه بدرجة أبعد - حين تظل الظروف الأخرى باقية كما هي ، وذلك لأنه قد هجر بنجاح كافة أشكال السلوك التي تجلب له ربحاً أقل (٩٩) وبهذه الطريقة يفسر هومانز استقرار السلوك واستمراره فحين يحقق كل عضو من أعضاء الجماعة حالة السعادة ، وإذا ما حققها ، فإن تنظيم الجماعة سوف يحقق ما يسميه «التوازن العملي» .

وفي الوقت ذاته يقوده تعريفه «للتكلفة» إلى تصور ومفهوم للأشياء من الصعب أن يتواءم ما نعرفه عنها في الحياة اليومية . فهو يذهب إلى أن «النشاط الذي يجلب» تكلفة «يعني أنه من الضروري إضاعة فرصة نشاط مكافىء بديل» (٥٩). ويشير «هومانز» أخيراً إلى أن «البدائل مهمة في الخبرة الإنسانية المعتادة لأنها تزيد من تكلفة أي نشاط ومن ثم تجعل القيام بأنشطة أخرى أكثر احتمالاً» (١٠٠) هكذا ، لكن المرء يستطيع أن يذهب إلى عكس

ذلك تماماً ، ففي المواقف التي لا تتاح فيها أية بدائل واضحة سوف يجد الناس ـ على الصعيد النفسي وما شابهه ـ أن التكلفة أعظم .

وليس من الضروري أن نفترض الافتراض المناقض تماماً لما يذهب إليه هومانز حتى نفهم أن الناس سوف يجدون أنفسهم في مواقف مكلفة (ضاغطة ومحبطة حين تنعدم البدائل أمامهم .

ومع أن «هومانز» يكرس بعض الاهتمام للصراع الاجتماعي ويثير بعض القضايا الخاصة بالعدالة في التبادل ، فإن معالجته لتلك القضايا تكشف عن أوجه قصور متعددة . ويرجع جانب من أسباب هذا القصور إلى قناعته بأن السلوك «يمكن تفسيره بسهولة» على حد قوله . وهو في تفسيره للسلوك الأولي نجده يراجع سلسلة من الدراسات والتجارب التي تميل إلى تدعيم صدق افتراضاته وقضاياه ومن المستحيل أن نلخص ـ هنا ـ تلك الدراسات والتجارب بصورة مفصلة . وذلك ليس ضرورياً على أية حال طالما أن ما يعانيه اتجاه هومانز ومقاربته من مشكلات وغموض وقصور قد أصبح واضحاً وجلياً في معالجته لفكرة العدالة التوزيعية التي سوف نعرض لها فيما بعد . إن فحصاً نقدياً دقيقاً لتلك المعالجة ، قائماً كما هو حاله بالفعل على «الدراسات الميدانية لجماعات واقعية» سوف يزودنا برؤ ية مباشرة لمقاربته لقضية العدالة في الحياة اليومية .

العدالة :

تتسم العدالة في السلوك الاجتماعي ـ عند هومانز ـ بقاعدة أساسية مؤداها أن كل إنسان يدخل طرفاً في علاقة تبادل يتوقع أن تكون مكافآته معادلة لتكاليفه ومتناسبة معها . إنه يتوقع أنه «كلما زادت المكافآت زادت التكاليف ومن ثم فإن المكافآت الصافية أو الربح الذي يحققه كل إنسان يكون متناسباً مع استثماراته ، فكلما تزايدت الاستثمارات تعاظمت الأرباح . . . وأخيراً حين يكافأ كل إنسان من قبل طرف ثالث ما فإنه سوف يتوقع من الطرف الثالث الحرص على استمرار تلك العلاقة بين الطرفين في توزيع

المكافآت. .» (٢٣٢). وكلما فشلت هذه القاعدة ـ قاعدة العدالة التوزيعية في التحقق تعاظم إظهار السلوك العاطفي الذي نسميه الغضب . .

حين تفشل العدالة فلن يشعر الناس بالغضب أو الذنب فقط لكنهم «سوف يتعلمون أيضاً أن يفعلوا شيئاً ، إنهم يتعلمون تجنب النشاطات التي تدخلهم في تبادل غير عادل. . .» (٢٣٢ ـ ٢٣٣). ويؤكد هومانز دائماً، في تعريفه للعدالة على أهمية التناسب بين المكافآت والاستثمارات بالنسبة للأطراف المعنية . وحين يفتقد التبادل عنصر التناسب هذا فإنه يصبح غير عادل . ولسوف ينصرف الطرف الذي يفشل في تحقيق مكافآت تناسب استثماراته عن هذه العلاقة لكي يفتش عن علاقة أخرى عادلة ويدخل فيها .

وما ينطوي عليه ذلك بوضوح، وكما أشرنا من قبل، أن كافة علاقات التبادل طالما أنها مستمرة وفاعلة فهي تقسم بالتناسب؛ كل طرف يحقق مكافآت متناسبة مع استثماراته أو هو يتصور ذلك التناسب على أقل تقدير . ليس ثمة إنسان ـ وفقاً لما يذهب إليه «هومانز» ـ يظل طرفاً في علاقة تبادل لا تحقق له التناسب المطلوب .

ويواصل هومانز مناقشته مؤكداً أن «قاعدة العدالة تقول بأنه كلما تعاظمت قيمة النشاط الذي يقدمه الشخص للآخر ـ بالنسبة لهذا الآخر ـ تعاظمت قيمة نشاط الآخر بالنسبة للشخص» . (٢٣٢) لكن نظرة فاحصة لهذه القضية تكشف عن أنها لا تنطوي على نفس المعنى الذي حللناه في التو . فهذه القضية تتضمن أن العدالة تعتمد على التناسق أو التكافؤ في عملية التبادل ، بينما تؤكد القضية السابقة على التناسب بين المكافأة والاستثمار . والقضيتان لا تنطويان على نفس المعنى . فغالباً ما يحدث أن شريكاً أو طرفاً في علاقة قد استثمر استثمارات أكبر وحقق أرباحاً تناسب استثماراته دون أن تكون الخدمات التي قدمها معادلة بالضرورة لخدمات الآخر . ويصر «هومانز» على أن القضيتين متطابقتان . وهو يستطيع أن يفعل

ذلك فقط بسبب معياره للعدالة الذي يتسم بالذاتية المطلقة . فقيمة الخدمات المتبادلة هي ما يدركه ويتصوره أطراف التبادل ، فإذا شعر كل منهم بأنه تبادل عادل فهو كذلك . ومعيار هومانز معيار ذاتي أيضاً بالنسبة للملاحظ الخارجي. فالتبادل عادل بالنسبة له طالما أن العلاقة مستمرة بين الأطراف ، وحيث يعني استمرار العلاقة أن كل طرف يراها علاقة عادلة .

وطالما نعدم أي محكات موضوعية مستقلة يستطيع ، الملاحظ الخارجي وفقاً لها أن يقرر ما إذا كانت العلاقة عادلة أم لا ، فقد «حل» «هومانز» المشكلة - نتيجة لذلك - بنفس الطريقة التي حلت بها الوظيفية التقليدية مشكلة انجاز وتحقيق المتطلبات أو المستلزمات الوظيفية للمجتمع . لكن ثمة مشكلات أخرى بجانب ذلك .

آليك والعصابة :

يستند هومانز - في اختباره لصدق نظريته في العدالة ، إلى دراسة «وليام فوت وايت» عن «مجتمع الناصية» «Street Corner Society» وهي دراسة عصابة شارع نورتون الشهيرة . ذكرت الدراسة أن أعضاء العصابة يذهبون عدة ليال في الأسبوع للعب البولنج ، وكان آليك ، وهو أحد أعضاء العصابة ، الذي يضعه الآخرون في مكانة دنيا ، يرى في نفسه لاعباً جيداً . فقد كان يهزم الآخرين في بعض الأحيان بما فيهم «لونج جون» وهو عضو يحظى باحترام كبير ، وصديق لزعيم العصابة «دوك» لكن حين نظم «دوك» مسابقة بين جميع الأعضاء لم يلعب جيداً على الاطلاق . ويلاحظ هومانز أن «اللعب الجيد يتطلب الثقة»، وأن «دوك والأعضاء الآخرين قد رأوا أن ثقة آليك بنفسه قد اهتزت وأضعفت من خلال المضايقات والاستفزازات «الودية» وهم برؤ يتهم هذه قد حافظوا على حالة العدالة» (٢٣٤) . ولمزيد من تفسير تلك «التراجيديا» يكتب هومانز قائلاً « أنه في المباريات الفردية وحين لا تتجمع

الجماعة عليه يستطيع أن يلعب لعباً ممتازاً ، لكنه لا يستطيع في النشاطات الأخرى أن يساير معايير الجماعة تماماً ومستوياتها. لقد كان متبجحاً وعدوانياً في محاولته تحسين رتبته الاجتماعية فقد كان يقضي وقتاً أطول من الآخرين في مطاردة الفتيات ومعاكستهن والأسوأ من ذلك أنه كان قادراً على التخلي عن أصدقائه في المواقف الحرجة وهم يمارسون السرقة أو غيرها . ولو أن سلوكه قد تحسن في هذا المجال فلربما ارتفعت رتبته الاجتماعية ، وربما أدى ذلك إلى السماح بتحسن نقاطه في المنافسة الجماعية في لعب البولنج . . (٢٣٤) إن قاعدة العدالة التي يشتمها هومانز هنا هي أن «قيمة ما يتلقاه عضو من مكافأة من أعضاء الجماعة في ميدان واحد ينبغي أن تكون متناسبة مع قيمة الأنشطة التي يسهم بها بالنسبة لهم في ميدان آخر. وطالما أن «آليك» قد قدم إسهاماً محدود القيمة في ميدان واحد ، وانتهك عدداً من المعايير ، فإن الجماعة قد تحكمت في المكافأة التي حصل عليها في ميدان آخر «لقد أبقوها متدنية ، لقد أبقوا قيمة ما حصل عليه موازية لما أعطى» (٢٣٤) .

وثمة تعليقات نقدية محدودة في هذا الصدد نبدأها بإثارة تساؤل حول علاقة ذلك كله بالعدالة. إن سلوك الجماعة هنا يمكن أن يفسر ببساطة بأنه محاولة قمعية حقيرة لفرض الامتثال . إنه شكل من أشكال الطغيان الجماعي . كيف يعرف هومانز حقيقة ما إذا كان رد فعل الجماعة بإزاء آليك نوعاً من إدارة وتحقيق العدالة أم أنه فرض للامتثال ، إن هومانز من هذا المنظور السلوكي البحث يفتقر إلى الوسائل التي تمكنه من التمييز بين الاثنين . فسواء كانت الجماعة تفرض الامتثال أو تحقق العدالة فهي قضية متعلقة ، في جانب منها على الأقل ، «بالمعنى» الذي يخلعه الأعضاء على أفعالهم . فمنهج هومانز السلوكي لا يلقي بالاً إلى قضية معنى الأفعال أو دوافع الفاعلين . وإذا افترضنا أن هومانز سوف يجيب عن هذا النقد بقوله إن الجماعة كانت في الحقيقة تفرض الامتثال لكنها تنظر إلى هذا الفرض بوصفه

عادلاً فكيف نعرف ذلك . فربما يفرضون الامتثال حتى وهم يعتقدون أن هذا السلوك غير عادل .

إن كل ما تعامل معه هومانز هو معطيين إثنين ، ضعف امتثال آليك، ومن ثم ضعف لعبه للبولنج في ظروف معينة . فكيف يعرف هومانز المعنى الذي ينطوي عليه هذان المعطيان ، وعلى أي أساس يفضل معنى على آخر ويخلعه من ثم عليها وكيف يتحقق منه؟

ولكن لنقبل ـ للحظة ـ افتراض «هومانز» القائل بأن أعضاء الجماعة كانوا يتطلعون إلى العدالة ومن ثم فقد قرروا عقابهم لآليك بوصفه معادلاً ومساوياً لعدوانه. فهل يترتب على ذلك أن الملاحظ الخارجي ـ الذي هومانز هنا ـ ينبغي أن يقبل حكم الجماعة دون نقد أو تمحيص؟ فحين يقول هومانز أن الجماعة تبقي قيمة ما يأخذه آليك متوازية مع ما يعطيه ، فكيف قدر هذا التوازن . إن أي استجابة أخرى من قبل الجماعة أكثر أو أقل قسوة ، سوف تكون موازية وعلى الخط أيضاً ، وطالما بقي آليك في الجماعة فإن أي شيء تفعله الجماعة لمعاقبته على عدم امتثاله سوف يؤدي ـ حسب رأي هومانز ـ إلى تكافؤ بين ما يعطيه وما يأخذه . وطالما ظل آليك في الجماعة (ولم ينهِ علاقة التبادل أو يتطلع إلى بديل آخر أكثر ربحاً له) فإن الجماعة لا يمكن أن تفعل شيئاً غير عادل له . أم أن هومانز يعتقد أن رد فعل على جانب ما من القسوة يمكن أن «يخرج عن الخط» ومن ثم يصبح غير عادل؟ وهنا نقول مرة أخرى ما هو المحك الذي نستطيع بمقتضاه أن نحدد ما إذا كان رد الفعل هذا «على الخط» أو خارجه؟ إن المحك الوحيد الذي يبدو أن هومانز يطرحه هو أن الناس سوف يتجنبون العلاقات غير العادلة ، ومن ثم فإن آليك قد ظل عضواً في العصابة وأن هذا الاستمرار يعني أن العقاب كان عادلاً .

إن العدالة في الحياة اليومية مسألة معقدة. ولا يستطيع المرء ـ بالتأكيد ـ أن يبدأ في معالجة هذا التعقيد أو هذا المركب «العدالة» بأن يعادل

بين العدالة وبين أي شيء تفعله الجماعة من أجل ضمان الامتثال . إن الأمر يتطلب طرقاً أكثر موضوعية لتعيين متى تكون العلاقات عادلة وليس مجرد محك ذاتي للجماعة ذاتها . ومن هذه الزاوية نستطيع أن نحكم على أن محاولات «هومانز» الأخرى لتحقيق نظريته ليست أكثر إقناعاً من محاولته الأولى هذه .

غرفة الشبكات The Bank Wining Room :

إن قاعدة العدالة عند هومانز تتمثل في أن «مكافآت الإنسان في تبادله مع الآخرين ينبغي أن تتناسب مع استثماراته» (٢٣٥) وهو يستخدم ـ في اختباره ـ لتلك القضية بحثاً شهيراً لإلتون مايو وزملائه أجري في مصانع هاوثورن ـ الشركة . الكهربائية الغربية . ومسرح البحث هو غرفة ملاحظة خطوط الشبكات التي تنطوي على عملين رئيسيين ، توصيل الأسلاك واللحام . وقد كان أجر الموصلين أغلى من أجر عمال اللحام .

فقد افترض أنهم أكثر مهارة وأقدمية . وقد شتغل ستة من عمال التوصيل التسعة على ما يسمى بجهاز التوصيل connector واشتغل الثلاثة الآخرون على جهاز الاختيار Selector . وكان الفارق بين العملين ضئيلاً جداً ، لكن العاملين على جهاز التوصيل كانوا أقدم وأعلى في الأجر قليلاً من عمال الاختيار . وكان هناك ثلاثة من عمال اللحام كل واحد منهم مخصص لثلاثة من عمال التوصيل ، وكانوا يقومون بلحام المواضع التي وصلها الآخرون إلى القوائم على الجهاز» (٢٣٥) . وقد ظهرت زمرتان أو جماعتان ، عمال الوصل وعمار الاختيار ، وقد اعتبرت الجماعة الأولى نفسها متفوقة ومتميزة على الثانية بحكم مهارتها الأرقى وأجرها الأعلى وأقدمية أعضائها .

«كان شتينهارت ينتمي إلى المجموعة الأولى ، أي مجموعة عمال التوصيل ، لكن وضعه كان متدنياً بما يلائم مكانته المهنية المتدنية . وكان «سيرماك» ينتمي إلى المجموعة الثانية (زمرة الاختيار) في نفس وضع

شتينهارت من مجموعته. وكان قد حل محل رجل آخر كلحام لأعضاء مجموعة الاختيار الثلاثة . أما «ماتشيك» وهو لحام المجموعة الوسطى من عمال الأسلاك . فقد كان يعاني من عيوب في النطق ، وكان ـ بصعوبة بالغة ـ عضواً في مجتمع غرفة الملاحظة .

وكان الجميع يتناولون غداءهم في الغرفة ، فكانوا يبعثون بواحد منهم لإحضار طعامهم وشرابهم من مطعم المصنع . واختيار هذا الشخص «الولد المخصص لإحضار الغذاء» Lunch boy هو المشكلة ولاحظ هنا كلمة «boy» ولم تكن هذه الخدمة ذات قيمة عالية ، فكل فرد يستطيع أن يؤديها لنفسه كما كانت عملاً حقيراً ينظر إلى القائم به بوصفه خادم الآخرين وفي البداية كلف شتينهارت للقيام بهذا العمل وهو ما قبله على مضض ، لكن فور التحاق سيرماك بالغرفة كلحام لعمال الاختيار ، وفور قبوله كعضو في زمرتهم ، أخذ على عاتقه القيام بهذا العمل . . (٢٣٥ ـ ٢٣٦) .

ويتساءل هومانز ، «هل كان من الملائم أن يفعل ذلك؟» وأجاب عن سؤاله هذا بالايجاب ، لأن سيرماك «كان لحاماً وعامل اللحام يحتل أدنى مراتب العمل في الغرفة وقد كان الأحدث بين عمال اللحام كما كان آخر من انضم إلى الجماعة . وقد كلفته الجماعة ـ طبقاً لذلك ـ بالنشاط الأقل مكافأة في أدنى ترتيب له . وهذا العمل الحقير كان على خط (أو موازياً) للملامح الأخرى لمكانته» (٢٣٦) ومن ثم فإن مكافآت سيرماك متناسبة مع استثماراته ولذلك فمعاملته بهذه الصورة هي معاملة عادلة .

إن العيب والقصور الجلي في هذه الدعوى هو أن هذا الموقف الذي يصفه هومانز بأنه عادل يمكن وصفه بأنه غير عادل بمنتهى السهولة ، وهذا ما سبقت الإشارة إليه . فقد عهد أعضاء الجماعة بالمهمة التافهة الحقيرة إلى الرجل الذي يحتل بالفعل مرتبة دنيا . فأي عدالة في ذلك ، أي عدالة في ضرورة أن يستمر من يحظى بالقليل في أن يحظى بالقليل؟ يجيب هومانز عن

ذلك بأن ذلك عدل لأنه قد استثمر أقل من الآخرين !!

لقد جرى التمييز في المكانة والأجر ليس بواسطة العمال أنفسهم ، بل من خلال أولئك المسئولين في الإدارة والسلطة الرسمية . وحتى إذا كان العمال أنفسهم هم الذين صنفوا وميزوا هذا التميز فهل ينبغي أن يقبل العالم الاجتماعي صدق هذا التراتب في المكانة دون نقد أو تمحيص ، ومن ثم يعتبر كافة الأفعال التي يقوم بها «الأعلى» نحو «الأدنى» أفعالاً عادلة بشكل أتوماتيكي؟

إن المشكلة الحقيقية في تنظير هومانز لهذا الموقف تكمن في أنه يبرر الوضع الراهن ويبجله . إنه يضفي صفة العدالة على علاقات يمكن وصفها وتشخيصها بصورة أدق من خلال مفهومات الاستغلال والقمع والسيطرة والتحكم . ولكن لماذا هي علاقة استغلال؟ لنتذكر أننا بصدد الحديث عن التبادل ، تبادل الأنشطة أو الخدمات . وها هو سيرماك يقدم خدمة للآخرين متمثلة في إحضار الغذاء . ويحاول هومانز أن يقلل من قيمة هذه الخدمة ، بقوله : «إنها خدمة قليلة القيمة طالما أن كل فرد يستطيع أن يقوم بها لنفسه» لكن ذلك يماثل القول بأن الخدمة التي يؤديها العبد لسيدة ، يمكن أن يقوم بها السيد لنفسه ، ومن ثم فإن خدمة العبد ليست ذات قيمة تذكر . والحقيقة التي لا يمكن إنكارها أن سيرماك قد أعطى من نفسه للآخرين فما الذي عاد عليه؟ لقد عاد عليه القليل إن لم يكن العدم ، ومع ذلك يصر هومانز على أنه قد حظي بالقبول والموافقة والشكر على أدائه لوظيفته الحقيرة التافهة، أو أنه - على المستوى السلبي - قد تجنب العقاب إذا ما كان قد رفض القيام بها من خلال التوبيخ أو النبذ . أو أنه قد أنجز عمله كارهاً واعتراه الغضب وكان ذلك مكافأته . وإذا قارنا الوقت والجهد اللذين بذلهما سيرماك في خدمته اليومية للجماعة بالمقابل الذي حصل عليه منها ، وإذا تخلينا عن معيار هومانز الذاتي التعسفي ، لاتضح لنا أن سيرماك قد حصل - كماً ونوعاً - على أقل مما أعطاه

للجماعة ومن ثم كان ضحية للاستغلال .

كما كان سيرماك ضحية أيضاً لقمع الجماعة وسيطرتها لقد كان من الممكن أن يرفض هذه المهمة ، لكنه ربما أحس بأن التكلفة سوف تكون أعظم . وعلى أية حال فقد انتصر ضغط الجماعة إذ نجح أعضاؤها في إجباره على تنفيذ أوامرهم . كما نجحوا في وضعه في مكانه باستمرار . لكن ذلك لا يمكن أن يدفعنا إلى القول بأن هذا ما ينبغي أن يكون ، وأن تلك هي العدالة .

يكتب هومانز قائلاً : «ينبغي أن نضع في اعتبارنا أننا نتحدث عن العدالة كما يفهمها أعضاء جماعة معينة وليس بإحساسنا وفهمنا الخاص لها الذي هو فهم «أوليمبى . . بالطبع» ونعود مرة أخرى إلى إثارة التساؤل . . كيف يعرف هومانز أن أعضاء الجماعة ينظرون إلى أفعالهم بإزاء سيرماك على أنها عادلة؟ لقد وصف هومانز سلوكهم الظاهري فقط ولم يعرف شيئاً عن كيفية تقيمهم لتلك الأفعال . فالبيانات والمعطيات المتاحة لا تفتح طريقاً نعرف من خلال المعاني التي خلعها أعضاء الجماعة على ضغطهم على سيرماك وما إذا كانوا يعدون ذلك عدلاً ، وما إذا كانوا قد أثاروا قضية العدالة وما إذا كانوا يصرون على ضغطهم حتى وإن اعترفوا بعدم عدالته . يا لبؤس سيرماك فهو لم يظل قابعاً في «قاع الركام» فقط لكنه وقع ضحية لعلم اجتماعي سلوكي ميكانيكي يقول بأنه قد تلقى ما يستحقه فمكافأته تتناسب مع «استثماره» .

وفي الفصل الذي يخصصه هومانز للعدالة يلفت هومانز انتباهنا لقضية التمييز في المكانة بين العمال والمستخدمين أنفسهم ويتجاهل العلاقة بين العمال وبين السلطة الرسمية . فموظفي الحسابات الدفترية Ledger clcaks يعتقدون أن عملهم أكثر مسئولية من عمل أمناء الصندوق أو الصيارفة Cash Posters وقد استاءوا من حقيقة الأجر المتساوي للعملين كما أنهم قد ضجوا بالشكوى حين كان المشرف عليهم يكلفهم بالقيام بالعمل الثاني بصورة

مؤقتة ، ذلك لأنهم كانوا يعتبرون هذا العمل المؤقت بمثابة تخفيض وفقدان لمكانتهم . كما كانوا يدعون بأنهم أحق بأن تزيد مرتباتهم ولو بضع دولارات حتى «تظهر أهمية عملهم» (٦) ومن الواضح أن هومانز يرى «أن العدالة التوزيعية تتطلب ليس فقط المكافآة الكبيرة على الاستثمار الكبير في مجال واحد ولكن ينبغي أن يحدث ذلك في كافة المجالات» (٢٤٠) بأسلوب آخر لقد كان موظفو الدفاتر يتطلعون إلى «تطابق أو انسجام في المكانة Status Congruence» .

مرة أخرى نتساءل ما علاقة ذلك بالعدالة؟ إن الكفاح من أجل مكانة منسجمة ليس بالضرورة هو ذات الكفاح من أجل العدالة . فإذا كان موظفوا الدفاتر قد شعروا بأنهم متفوقون في بعض الجوانب وتطلعوا إلى الاحساس بالتفوق في كافة الجوانب ، فلماذا نسمي ذلك جرياً وراء العدالة ، وهو ببساطة جري وراء مصلحة ذاتية متمثلة في دخل أكثر ارتفاعاً ومكانة متميزة؟ وإذا عقدنا مماثلة مع المجتمع الأكبر سنرى هل يفسر هومانز اعتقاد البيض في الولايات المتحدة بتفوقهم في بعض المجالات وتطلعهم إلى تحقيق التفوق في كافة الميادين على أنه بحث عن العدالة؟؟ إن التعسف هو الذي يسم تفسير هومانز لموقف هاتين الفئتين من العاملين فهو لم يخلط بين الجري وراء المصالح الخاصة والتطلع إلى العدالة فقط لكنه يرى كفاح الناس في سبيل انسجام المكانة وتطابقها ، واستثماراتهم المربحة في علاقاتهم الشخصية وما إلى ذلك ، بوصفها مظهراً «لقانون سيكلوجي عام حيث يقول « نحن نعتقد أن الناس متماثلون في فكرة التناسب بين الاستثمار والربح ، وهي الفكرة التي تشكل مركز العدالة التوزيعية» (٢٤٦) ومع ذلك فإن عبارته التالية تفرغ هذا التأكيد من أي معنى إذ يقول «لكن المشكلة تتمثل في أن الناس يختلفون من مجتمع لآخر ، ومن جماعة لأخرى ، كما يختلفون من وقت إلى آخر في أي مجتمع واحد أو جماعة» (٢٤٦) .

وثمة جانب آخر في منهج هومانز لا يمكن أن نتجاهله ، فطالما أن الإدارة كانت وحدها مسئولة عن السياسة التي أصابت الموظفين بالاحباط في رغبتهم في انسجام المكانة ، فلم يكن من المنطقي أن يستاء هؤلاء من الصيارفة أو أمناء الصندوق لكنهم فعلوا ذلك. ومع أنها لم تكن غلطة الصيارفة أن تكون مرتباتهم (موظفوا الدفاتر) منخفضة ، فقد أظهروا . امتعاضاً منهم بوصفهم مستفيدين من عدم العدالة هذا» (٢٤٥ ـ ٢٤٦) لقد قال هومانز ذلك لكن لم يكن لديه ما يقول حول هذا الوضع بوصفه نموذجاً لسياسة «فرق تسد» .

ولم يحلل هومانز إطلاقـاً كيفية استخـدام التميز بين العمال ضد مصلحتهم المشتركة ، فقد كان تركيزه الكلي على العمال أنفسهم ، والتمييز الداخلي بينهم والحسد المتبادل. وقد أدى مثل هذا التركيز إلى تجهيل صراع المصالح الرئيسي في عالم العمل والصناعة بين أولئك الذين يتحكمون في المصادر الاستراتيجية وبين الذين يفتقدون ذلك .

إن العمال يطلبون العدالة من بعضهم البعض في المكافـآت التي يتوقعها كل من الآخر ، لكنهم لا يطلبون أياً من ذلك من أولئك الذين يسيطرون على وسائل الإنتاج أو على نسق الضبط نفسه .

وبهذا المعنى ينحاز علم الاجتماع عند «هومانز» إلى مصالح الإدارة سواء أدرك ذلك أم لم يدركه .

وقد يدافع «هومانز» عن منهجه بأنه يهتم أساساً بالتبادل غير الرسمـي أو ما يسميه علاقات التبادل الأولية، لكن هذا الاجراء من شأنه أن يؤدي إلى فصل جذري بين عالمين ، العالم المصغر للسلوك الأولي غير الرسمي هنا والعالم الأكبر للسلطة الرسمية هناك ، ولن يكون ثمة التقاء بينهما . ونتيجة لهذا الفصل الجذري سوف نسمع كثيراً عن فروق المكانة والغيرة المتبادلة بين

العمال لكننا لن نسمع شيئاً عن نسق القوة . والسيطرة والضبط الذي يشكل العمال جزءاً منه . ونخرج بانطباع مؤداه أن الناس الذين يدرسهم هومانز محكومون بقوانين سيكلوجية وليس بقيم ومصالح نسق اجتماعي معين ينتمي إلى حقبة تاريخية معينة .

والأدهى من ذلك أننا نخرج من قراءة «هومانز» دون أن نتعلم شيئاً عن بعض الأبعاد الهامة للسلوك غير الرسمي نفسه . فهو في كتابه «السلوك الاجتماعي» . لا يهتم أدنى اهتمام بقضية القوة والسيطرة . في كتاب تتجاوز صفحاته الأربع مائة صفحة لا نجد مناقشة للعمليات التي تؤدي إلى «القوة» ولا نجد حتى إشارة للمفهوم . وهو يعترف ـ مؤخراً ـ بهذا الاسقاط والتجاهل في مقال نشر بعد بضع سنين من كتابه بعنوان «العمليات الاجتماعية الأساسية»[٣] وهو ما سنحلله بالتفصيل .

القوة عند هومانز :

حين يدخل فردان أو أكثر في علاقة تبادل ، ويكون أحدهم قادراً على تغيير سلوك الآخرين لصالحه ، «فإننا نقول إن واحداً أكثر قوة من الآخر» .

ويفترض «هومانز» أن الشخص والآخر يحققان قدراً متكافئاً من الاستحسان والنصح في عملية التبادل. والآن ولأسباب معينة تعاظمت قيمة نصيحة الآخر ، ربما لأنه قد استنفد وقتاً أطول في عمله الخاص ، وهو الآن يستطيع أن يحقق استحساناً أكبر عن كل وحدة من نصائحه ، سواء عن قصد أو غير قصد تتمثل الحالة العامة للفروق في القوة في أن طرف التبادل الذي يحقق المكافأة الصافية الأقل من هذا التبادل يكون أقل رغبة في تغيير سلوكه

---

(٣) George C. Homans, ««Fundamental Social Processes» in Sociology: An Entroduction, ed. Neil J. Smelser (New York; John Wiley and sons, 1967) p. 53.

وسوف نشير إلى المواضع لدى الاقتباس .

من الطرف الآخر» وقد أطلق على هذه الحالة «مبدأ المصلحة الأقل» .

ويواصل هومانز ـ مقتبساً عن مؤلف «ثيبوت» «وكيلي» المعنوي «علم النفس الاجتماعي للجماعات» قائلاً أن «الشخص يكون قادراً على إملاء شروط العلاقة التي تحقق له مصلحة أقل» (٥٣) .

وهذا يصبح واضحاً في موقف يتمتع فيه شخص واحد بقوة على الكثيرين ومن ثم فإن له مصلحة كبرى في استمرار قوته على الجماعة كلها ، أكبر من مصلحة أي عضو من أعضاء الجماعة في بقائه تحت السيطرة. لكنه في عملية التبادل مع أي واحد منهم يحقق ربحاً أقل. وهذا الوضع قد يجعل من المفيد بالنسبة للجماعة أن تتحد وأن تتعامل معه جماعياً على أسس أكثر تكافؤاً . لكن تتأسس ـ هنا ـ علاقة ثنائية جديدة « الشخص القوي في مواجهة الحماعة» (٥٤) (المثال الواضح على هذه الحالة هو العمال الذين ينظمون أنفسهم للدفاع عن مصالحهم في مواجهة رب العمل) .

ولم يكد هومانز يطرح مفهوم القوة ويبدأ في تحديد وتعيين مصادرها حتى اتجه نحو إنكاره إذ يقول :

«لاحظ أنه بعد أن يغير الشخص سلوكه لكي يبدي قبولاً واستحساناً أكثر للآخر ، فإن قوة الرجلين تتجه إلى أن تكون أكثر تكافؤاً ذلك لأن كل منهما يحقق الآن مكافأة صافية متساوية من عملية التبادل فالشخص الذي تكون معادلته من حيث الاستثمارات والتكاليف = ٣ - ٢ يعادل تماماً الآخر الذي يكون معادلته ٢ - ١ . إن هذه الأرقام توضح بصورة دقيقة أنهما متساويان في المكافأة . ولقد وضعنا هذه الأرقام لكي نوضح أن فروق القوة تتجه إلى الاختفاء خلال التبادلات المتكررة بين الأشخاص إن لم تحدث تغيرات أخرى في الظروف . ولن يغير شريك سلوكه من طرف واحد إلى أبعد من ذلك . » (٥٤) .

حين يتحقق التوازن العملي ـ بالنسبة لهومانز ـ تختفي القوة وتصبح علاقة التبادل علاقة تكافؤ مرة أخرى. ووجهة النظر هذه تماثل تماماً ما عرضنا له في كتابه «السلوك الاجتماعي» الذي أكد فيه أن استمرار العلاقة يعني أنها علاقة عادلة. وهو هنا يؤكد أنها ليست عادلة فقط بل متكافئة أيضاً.

إن هذا التصور التعسفي يميل إلى تجاهل استمرار القوة ودوافعها في العلاقات القائمة والمستمرة بين أطراف ليست بالنسبة لهم غير عادلة فقط. وغير متكافئة، لكن أحد الأطراف يستطيع من خلالها أن يسيطر وأن يخضع الآخرين ويقمعهم. وإذا أخذنا المثال الذي طرحه «هومانز» حين أتحدت الكثرة الضعيفة وهي متفرقة لكي تواجه الذي يتمتع بالقوة بإزائهم، فإننا نفكر على التوفي العمال الصناعيين الذي يتحدون في مواجهة رب العمل. وكون العمال قد انتظموا في اتحاد فإن ذلك لا يعني بالتأكيد أن قوتهم قد أصبحت متكافئة مع قوة الإدارة. إنهم قد يحسنون من وضعهم في التفاوض والمساومة، بل هم قد يطورون هذا الوضع جذرياً لكن ذلك لن يغير من حقيقة استمرارهم خاضعين وتابعين لرب العمل في قوته وسلطته ومن ثم يظلون معتمدين عليه في حياتهم. وبالنظر إلى نظام اقتصادي وسياسي معين وما يخلقه من ظروف فإن حاجتهم إلى رب العمل أكثر من حاجته إليهم. ومن ثم فهناك لا توازن في القوة التي يتمتع بها كل طرف من الطرفين على الرغم من استمرار علاقتهم. وتكمن حقيقة المصادر الرئيسية لهذا اللاتوازن المتأصل في أن طرفاً واحداً يسيطر على وسائل الإنتاج بينما يحرم الآخر من ذلك، وأن طرفاً يتحكم في المصادر الإستراتيجية ومن ثم يقود ويتحكم بينما على الطرف الآخر أن يخضع ويطيع حتى يضمن معاشه. لكن «هومانز» قد يعترض بحجة أن ذلك يمكن أن يكون صحيحاً فيما يتصل بالعالم الاجتماعي الأوسع للملكية الخاصة والسلطة القانونية الرسمية. لكنه لا

يصدق على العالم المصغر للسلوك الأولي . ولنعد مرة أخرى إلى النموذج الأصلي لهومانز حيث يعمل الشخص والآخر معاً في عمل ما . وأن على كل مستخدم منهما وفقاً للقواعد الرسمية أن يؤدي عمله الخاص . وإذا كان عليه ، حتى يتغلب على مشكلة أو صعوبة . في عمله ، أن يطلب مساعدة من المشرف . لكنهم يتحاشون طلب مساعدة المشرف لأن تقييمه للعامل أو المستخدم هو الذي يحدد ترقياته وعلاواته وطلب العون منه يعني الاعتراف بالعجز أو عدم الكفاءة ، ومن ثم يؤدي ذلك إلى الإضرار بمصالح المستخدم . ويحدث هذا في سياق السلطة الرسمية وهو السياق الذي أهمله هومانز أن يطلب الشخص المساعدة من الآخر.

ويعترف «هومانز» «بأن الآخر يكتسب قوة على الشخص ، لأن الآخر قد حقق معرفة خبيرة بإجراءات العمل ، وهي المعرفة التي لم يحققها الشخص لأنه لم يكن لديه وقت لاكتسابها وهو في أمس الحاجة إليها» (٥٤) .

ويكمن السبب في أن الآخر أقوى في أنه «يخلع قيمة أقل على الاستحسان من القيمة التي يخلعها الشخص على المشورة» (٥٥) وتنتج هذه القوة - فيما يرى هومانز - من تغير في الموقف ، من موقف قبول الآخر للاستحسان والامتنان الذي يلقاه من الشخص بوصفه معادلاً لمشورته إلى موقف يقلل فيه الآخر من قيمة قبول الشخص واستحسانه. وقد يحدث هذا التغير لمجموعة عديدة من الأسباب ، لكنه يرجع في هذه الحالة كنتيجة لدخول الإنسان الثالث كطرف في العلاقة . فالإنسان الثالث يتسم أيضاً بعدم المهارة النسبية ، وهو لذلك يقيم المشورة أكثر من الموافقة أو القبول والاستحسان التي يقدمها في مقابل تلك المشورة ويقدم الآخر - الآن - المشورة لشخصين ، ومن ثم ترتفع تكاليفه لأنه يقتطع وقتاً أطول من عمله الخاص . ومع ذلك فهو يحصل على قبول وموافقه واستحسان أكثر ، لكن قيمة هذا القبول الزائد قد انهارت بالنسبة له من «خلال التخمة من القبول» .

ولأن هنـــاك رجلــين يطلبــان المشـــورة فإنهما قد لا يحصـــلان على نفس القـدر من المشورة الذي كان متاحاً لواحد فقط من قبل. ولذلك فإن قيمة المشورة تتزايد بالنسبة لكل منهما . وسوف تؤدي كلا النتيجتين إلى أن تكون التبادلات في المستقبل القريب أقل مكافأة للآخر إذا ما قورن بالشخص أو الرجل الثالث . وذلك هو ما يعطى الآخر قوة عليهما معاً . فالقوة تعتمد على القدرة على تقديم مكافأة قيمة بحكم ندرتها . فثمة رجال عديدون في مكان العمل يمكن أن يقدموا القبول والموافقة والاستحسان لكن الآخر وحده يستطيع أن يقدم المشروة (٥٥) .

تلك هي الطريقة التي يفسر بها «هومانز» ظهور القوة بوصفها ناتجه عن تغير في الظروف ، وبصفة خاصة ، دخول طرف ثالث في العلاقة في حاجة إلى الآخر .

والسؤال الـذي يـطرح نـفسـه هـنـا يـتعلق بـمـا إذا كـان المــرء يجـب أن يفـترض التـكـافؤ فـي القــوة فـي العــلاقـة بـين الشخص والآخر في حالة عدم وجود طرف ثالث أو تغير في الظروف . بأسلوب آخر إذا رجعنا من ثلاثي هومانز إلى الثنائي الأصلي له ، الشخص والآخر فإلى أي مدى يصدق ما يذهب إليه من أن «القوة سوف تميل إلى الاختفاء من خلال التبادلات المتكررة بينهما وفي حالة ثبات الظروف وعدم تغيرها ، ولن يغير أي منهما وحده سلوكه بدرجة أكبر»؟ هل صحيح أن «الشخص على سبيل المثال لن يجعل من قبوله واستحسانـه رياء مثيـراً للاشمئزاز ، طالما ن اعترافه بالنقص سوف يكلفه كثيراً» (٥٤) الحقيقة أنه من الصعوبـة بمـكان أن تتصـور لماذا ينبغـي أن تختفـي فروق القــوة بــين الشخص والآخر، طالما أن الآخر يتمتع بخبرة ومعرفـة أكثـر من الشـخص وطـالما كان على الشخص أن يخفي عجزه النسبي عن المشرف ، وطالما أن الشخص لا يستطيع أن يقهر الآخر ويجبره على تقديم المشورة والنصيحة له ولا يستطيع

أن يجد مصدراً بديلاً لهذه المشورة . طالما وجدت هذه الظروف فإن الشخص يحتاج الآخر أكثر ما يحتاجه هذا الآخر . ويكشف ذلك عن عدم توازن وعدم إتساق وعدم مساواة متأصلة في هذه العلاقة . فالآخر يسيطر على المصدر الاستراتيجي ويسيطر لذلك على الشخص ويتحكم فيه لأن اعترافه بنقصه للآخر أقل تكلفة وألماً من اعترافه بعدم كفاءته للمشرف .

ويستند افتراض «هومانز» عن علاقة التبادل المتكافئة واختفاء القوة على مقدمة مؤداها أن قدرة الآخر على تقديم النصح والمشورة لا تعطيه قوة أكبر من قدرة الشخص على تقديم القبول والاستحسان والموافقة . لكن هذه المقدمة ضعيفة ولا يمكن الدفاع عنها ففي ظل ضغوط الموقف لا يتمتع القبول والاستحسان بالأهمية الاستراتيجية التي تتمتع بها المشورة والنصيحة .

ولا تتمثل القضية هنا في أن هومانز لم يفهم ذلك كله ، فقد لاحظ هو نفسه في موضع آخر «إن الناس يتمتعون بالقوة حين تطلب الكثرة ، ما تستطيع أن تقدمه القلة أو يخشى الكثرة ما يمكن للقلة أن تفعله» (٥٩) بل تكمن المشكلة في أن تحليله يجهل بشكل عام عدم التوازن في القوة الذي يميز كافة علاقات التبادل أو معظمها . ولهذا السبب يصبح مفهومه عن التبادل الأولي أقل كفاءة من مفهوم «بيتر بلاو» على الرغم من مهارته في تطويره وذكائه وخفة ظله .

٦ ـ التبادل والقوة في كتابات «بيتر بلاو»

لقد عني «بيتر بلاو»، على خلاف هومانز الذي حدد نطاق افتراضاته النظرية وتطبيقها بالعلاقات الشخصية، عني «برد العمليات الاجتماعية التي تحكم البنيات المعقدة للجماعات والمجتمعات واشتقاقها من أبسط العمليات التي تتخلل التواصل اليومي بين الأفراد وعلاقاتهم الشخصية»[١] .

ويتفق «بلاو» مع «هومانز»[٢] في أن المرء لا يستطيع أن يعمم ببساطة من العالم الاجتماعي المصغر إلى العالم الأكبر . وتتمثل مهمة «بلاو» حينئذ في دراسة العلاقات التي تربط بين المستويين . فهو يستهدف من دراسته للعمليات الأولية بين الأشخاص، تحقيق فهم أفضل لتطور البنيات المعقدة للروابط التي تربط بين الناس . ويذكر بلاو «أن ذلك هو الاهتمام الرئيسي . . » فباستخدام تحليل العمليات الأكثر بساطة لتوضيح البناءات المركبة، يتميز منهجنا ومقاربتنا هنا عن مناهج الدارسين المعاصرين للعمليات التي تجري بين الأشخاص. . » (٢) .

(١) Peter M. Blau, Exchange and Power in Social Life (New York: John Wiley and Sons, 1967), p 2.

وسوف تجري الإشارة إلى أرقام صفحات هذا الكتاب لدى الاقتباس .

(٢) يحذر هومانز من التسرع في تعميم ما يجري ببساطة في المستوى الاجتماعي المصغر على المستوى الأكبر، أنظر كتابه : Social Behavior Its Elementary Forms, (New York: Harcourt, Brace and World, 1961 PP. 152 and 357.

إن أي مقاربة ملائمة لهذه المشكلة ينبغي - في رأي بلاو - أن تتجنب النقيضين المتطرفين ، وهما النظرية الكبرى من ناحية والنزعة الاختزالية السكلوجية من ناحية أخرى ، فالنظرية الكبرى على مستوى عال من التجريد يجعل من الصعوبة بمكان الربط بينها وبين الواقع الملاحظ إن لم يكن ذلك مستحيلاً تماماً. أما الثانية وهي نزعة الرد السيكلوجي ، فهي ترد البنيات المركبة إلى عمليات سيكلوجية بسيطة وتتجاهل الخصائص النوعية التي تظهر في التفاعل الإنساني.. ومن ثم فإن إحاطة ملائمة وكافية بعمليات التفاعل تتطلب الوعي بالسياقات البنائية الأكبر التي تتضمن تلك العمليات . كما أن أي فهم ملائم للبناءات المركبة للحياة الاجتماعية يتطلب بعض العناية بتلك الأبعاد الأكثر بساطة وأولية . ولذلك يصبح من الأهمية بمكان ، على ما يقول بلاو أن نفهم وأن نحيط بمبدأ الانبثاق أو الظهور emergence . ويعني هذا المبدأ - في أكثر صيغه عمومية ، أن تفاعل العناصر يخلق صفات جديدة لم تكن متأصلة في العناصر وغير متوقعة مسبقاً من تفاعلها في ضوء فحص العناصر المنفصلة والمستقلة ذاتها .

وإذا طبق هذا المبدأ على الحياة الاجتماعية فإنه لن ينبهنا إلى الصفات البازغة في البناءات الأكبر فقط ولكن إلى تلك التي تبزغ أيضاً في عملية التفاعل الشخصي interpersonal . فإذا قدم فرد خدمة لآخر فمن المتوقع أن يبادله هذا الآخر حين يستطيع ، ومن ثم تتولد رابطة اجتماعية بينهما . وعلاوة على ذلك ، وعلى الرغم من أن المكافآت السيكلوجية لكل منهما سوف تتجه إلى تدعيم هذه الرابطة ، «فإن العملية السيكلوجية للتدعيم لا تكفي لتفسير علاقة التبادل الآخذة في التطور والنمو . فالعلاقة الاجتماعية هي محصلة ونتاج مشترك لأفعال كلا الفردين لأن أفعال كل منهما معتمدة على أفعال الآخر» (٤) .

وعلى النقيض من هومانز ، يهتم بلاو منذ البداية ببعد القوة في التبادل

الاجتماعي، فالتعاملات، شأنها في ذلك شأن علاقات القوة الناتجة عنها تشكل قوى اجتماعية S. Forces ينبغي دراستها في حد ذاتها وليس فقط في ضوء سياق القيمة أو السياق المعياري الذي قد يحدُّها أو يقويها ويدعمها . فحين يمارس شخص واحد القوة على آخر فإن ذلك ينطوي على حرمان وتكلفة بالنسبة للآخر مهما كان الاشباع الذي يحققه . وهذا لا يعني بالضرورة أن العلاقات الاجتماعية هي مباريات صفرية دائماً ، بل يعني أن الأفراد المرتبطين في علاقة قد يكسبون من ورائها ، لكن لا يكسبون بصورة متكافئة . فأحدهما يكسب أكثر من الآخر ، كما تكلفة أحدهما تفوق تكلفة الآخر . ويفترض بلاو وجود عمليات أساسية للتجاذب بين الناس تقود إلى التبادل الاجتماعي .

ويوجه بلاو ، الاهتمام ، من فوره إلى قضية «عدم توازن» القوة بوصفها مميزة للتبادل ، وهي القضية التي تجاهلها هومانز ، وهو يستخدم في ذلك نفس النموذج الثنائي الذي طرحه هومانز في كتاباته على ما رأينا .

فالشخص يحتاج إلى مساعدة يستطيع الآخر أن يقدمها ، لكن ليس لديه شيء يتبادله مع هذا الآخر . يكتب بلاو قائلاً : «بينما قد يكافأ الآخر مكافأة كافية من خلال تعبيرات الاعتراف والامتنان على معاونته للشخص لعدد من المرات فمن الصعوبة بمكان أن نتوقع منه (من الآخر) أن يكرس وقتاً وجهداً منتظماً لتقديم المعاونة والمساعدة دون أن يحصل على أي عائد يعوضه عن ذلك» (٢١) ومن ثم ، وعلى خلاف هومانز الذي يساوي بين المشورة والامتنان والقبول ، لا يجد سبباً لأن يتمخض التبادل عن علاقة غير متكافئة. يؤكد بلاو ، على خلاف هومانز ، الفروق الأساسية بين «السلعتين المتبادلتين» ويقدر تماماً لا توازن القوة المترتب على هذه الفروق .

فإذا احتاج الشخص إلى خدمات الآخر ، على سبيل المثال ، ولم يكن

لديه خدمات معادلة يستطيع أن يقدمها بالمقابل لهذا الآخر ، فثمة بدائل ثلاث أمامه :

١ ـ هو قد يجبر الآخر على تقديم المساعدة له .

٢ ـ وهو قد يحصل على المساعدة من مصدر آخر .

٣ ـ أو قد يجد طرقاً تمكنه من الاستغناء عن هذه المساعدة .

وإن لم تتحقق تلك البدائل الثلاث فلن يكون أمام الشخص سوى طريق وحيد للعمل فهو «عليه أن يخضع للآخر وأن يذعن لرغباته ، ومن ثم يكافىء الآخر بحيازة القوة عليه (على الشخص) كإغراء على تزويده بالمساعدة التي يحتاجها» (٢٢ ـ ٢٣) إن إذعان الشخص لرغبات الآخر سوف يمده بوسائل معممة Genaralized لتحقيق الغايات المختلفة . وفي ضوء ذلك ، فإن عمليات التبادل تؤدي إلى تباين وتفاضل في القوة» (٢٣) .

فالآخر يستطيع أن يقود ويسيطر لأنه يملك مصادر الخدمات التي يحتاج إليها الشخص ، والشخص يطيع لأنه في حاجة إلى تلك المصادر ولم يجد بديلاً آخر للحصول عليها . وتصدر مطالب الآخر وأوامره انطلاقاً من الخدمات التي يزود بها الشخص . وقد يبدو أن ما يعطيه الآخر وما يُطلبه في مقابله عادلاً وحقاً بالنسبة للشخص، لكن ما يطلبه الآخر قد يكون مفرطاً وهنا تولد لدى الشخص «مشاعر بالاستغلال إذ عليه أن يقدم المزيد من الاذعان بأكثر مما تبرره المكافآت التي تلقاها» (٢٣) .

ويقيم الخاضعون مطالب الأقوى على أساس المعايير الاجتماعية فإذا كانت هذه المطالب عادلة فإنهم يقدمون الطاعة ويظهرون الموافقة والاستحسان ، وعلى العكس من ذلك إذا كانت غير عادلة . فلسوف يرى الخاضعون أو التابعون أنفسهم موضع استغلال وسوف يظهرون عدم القبول وعدم الموافقة . والتقييم الجماعي الذي يظهر ويبزغ بين الخاضعين «له آثار

بعيدة المدى على التطورات التي تطرأ على البناء الاجتماعي» فحينما يقبل المرؤوسون أو الخاضعون بصورة جماعية ممارسات الرئيس أو القوي للقوة ، فإن موافقتهم تلك تكسبها شرعية. وحين يبدون عدم موافقة جماعية فإن شرعية القوة سوف تكون موضع تساؤ ل وسوف تتولد حالة السخط والمعارضة «وتتطور عن مثل هذا السخط المشترك» ، على ما يقول بلاو «حركات المعارضة وايديولوجياتها كأن ينظم الناس اتحاداً ضد مستخدمهم أو حزباً سياسياً ضد الحكومة» (٢٣ ـ ٢٤).

ويوضح بلاو أن عدم التكافؤ والتبادل غير المتسق ، غالباً ما يظهرا حتى في العلاقة العاطفية (علاقة الحب) فإذا انجذب شاب إلى فتاة بأكثر مما انجذبت إليه، فقد يفعل أي شيء لكن يجعل الارتباط به خبرة مكافئة بالنسبة لها «فلا يدخر وقتاً ولا مالاً من أجل إسعادها وإذا نجح في التأثير عليها وجعل من نفسه جذاباً بالنسبة لها فسوف تجد أن «الارتباط به مكافيء بالنسبة لها كما هو بالنسبة له كما يدل على ذلك حقيقة أن كل منهما على نفس الدرجة من الشوق لقضاء الوقت معاً» (٢٧) لكن هذه الجاذبية المتبادلة ينبغي ألا تحجب الحقيقة التي مؤداها أن «التبادلية قد تأسست من خلال لا توازن في التبادل» فإن إسهام كل طرف من الطرفين في العلاقة إسهام غير متكافىء أو غير متوازن ذلك لأن الفتى قد بذل مجهودات إضافية خاصة لتدعيم العلاقة بمحاولاته لإسعاد الفتاة . وطالما أنه يريدها بأكثر مما تريده فقد أصبحت هي الأقوى والمتفوقة في العلاقة وعليه أن يزودها بالمزيد من المكافآت الإضافية حتى يغريها على الاستمرار في الارتباط به ومن ثم فإن القوة تتخلل أكثر الروابط ألفة سواء كانت حباً أو صداقة أو زواجاً ، والتبادلية تعتمد على «الرغبة الأعظم لدى طرف واحد أو شريك واحد في الاذعان لرغبات الآخر» (٢٧) فالحب إذن وهو بدون منازع مثال للرابطة القائمة على مكافآت جوهرية ، ينطوي على صور من عدم التكافؤ في الاعتماد والعهود

المتبـادلة. وحيـن يتشاجر العشاق، فإنهم يختبرون نتيجة لذلك اعتمادهم المتبادل . وطالما أن المشاجرات يمكن أن تؤدي إلى تدمير العلاقة ، فإن طرفاً واحداً على الأقل عليه أن يتنازل عن كرامته ويعترف باعتماده وتعهداته . التي قد تنطوي على إذعان لرغبات الآخر وخضوع لها. ومن ثم فإن مبدأ «المصلحة الأقل» ينطبق على علاقات الحب بنفس الدرجة التي ينطبق بها على العلاقات العقلانية التعاقدية . وذلك لأن العاشق الأقل مصلحة واهتماماً والأقل انغماساً في حالة الحب «هو في وضع متميز طالما أن الآخر أكثر حرصاً على استمرار العلاقة مما يجعله أو يجعلها أكثر اعتماداً وتبعية وأقل قوة .

ويمكن أن تستخدم هذه القوة في استغلال الآخر كما تستغل المرأة عواطف الرجل من أجل مكسب اقتصادي أو على نحو الشاب الذي يستغل الفتاة التي تحبه جنسياً وتلك أمثلة ملموسة على ذلك» (٧٨) .

وينحـو «بـلاو» منحـى «هومانـز» في مفهومـه وتصـوره للرابطـة الاجتماعية «بوصفها نشاطاً ملموساً أو غير ملموس أكثر أو أقل مكافأة وأكثر أو أقل تكلفة بين شخصين على الأقل[٣] لكن «بلاو» يخلع على تلك التبادلات اهتماماً أكبر فالتبادل ليس فقط روابط مؤسسة وقائمة بين أفراد لكنها تفعل فعلها أيضاً كذلك إذا وضعنا البعض في مواضع مسيطرة ومتفوقة والبعض الآخر في مواضع خاضعة وتابعة . ويستند بلاو في رؤيته هذه إلى المبـادىء التي اشتقها «مارسيل مـوس» من دراسته عن تبادل الهدايا[٤] فتقديم خدمات للآخر يلزم هذا الآخر ، وعليه ـ حتى يسدد هذا الالتزام ، أن يزود الأول بمنافع في المقابل» (٨٩) .

القيم والمعايير والمصالح في عملية التبادل الاجتماعي :

يفضل «بلاو» قصر مصطلح التبادل الاجتماعي على التفاعل الطوعي

(٣) Homans, Social Behavior, P. 13

(٤) See Marcel Mauss, The Gift (Glencoe, Ill: the free Press, 1954).

الاختياري ، مستبعداً بالتالي تلك الأفعال الناتجة عن قهر فيزيقي أو ما يمليه الضمير ومن ثم فإن إعطاء صدقات لمتسول يمكن اعتبارها علاقة تبادل في حالة واحدة فقط ، إذا كان المتصدق يفعل ذلك، ليس من قبيل الاحساس بالاثم وإنما من أجل الثناء والاحترام الذي سوف يلقاه في مقابل ذلك . إن مصطلح التبادل الاجتماعي يشير إلى «أفعال الأفراد الطوعية الاختيارية المدفوعة بالفوائد المتوقعة أو التي تحققها من الآخرين بالفعل» (٩١) .

كيف يبدأ التبادل الاجتماعي ؟ يذهب آلفن جولدنر ، طارحاً هذا السؤال على نفسه إلى أن معيار التبادلية Reciprocity (وهو ليس دفاعاً أو ميكانزم تثبيت بمعنى ما فقط ، لكنه أيضاً ما يمكن أن يسمى «ميكانزم مبادرة ، ذلك لأنه يساعد على المبادرة بالتفاعل الاجتماعي»[٥] .

ولا يقر «بلاو» ذلك بل يتبنى الرؤية المضادة التي تذهب إلى أن «ميكانزمات المبادرة الأساسية للتفاعل والحوار الاجتماعي المنمط تكمن في الظروف والشروط الوجودية للتبادل وليس في معيار التبادلية» (٩٢) .

ويريد «بلاو» بذلك أن يؤكد أن المصلحة الذاتية، وليس المعيار الأخلاقي هي «الشرط أو الظرف الضروري للتبادل» فالأفراد يؤدون التزاماتهم عن خدمات ماضية من أجل استمرار ما يتلقونه من هذه الخدمات في المستقبل ، فالمزايا التي يأمل المرء أن يحصل عليها من علاقات التبادل ، والمصلحة الشخصية في هذه المزايا هي التي تبدأ التبادل وتبادر به . «فليست كل القيود والضغوط الاجتماعية قيوداً معيارية . إن تلك القيود التي يفرضها التبادل الاجتماعي بحكم طبيعته ليست كذلك (أي ليست معيارية) أو على الاقل هي ليست كذلك أصلاً» (٩٢ - ٩٣) .

---

(٥) Alvin Gouldner, «the Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement» American Sociological Review, 25 (April 1960): 176.

وبالنظر إلى العلاقات الشخصية ، يدعم بلاو موقفه بالمثال التالي : إذا كان فرد ما يستعير باستمرار أشياء من جاره دون تبادلية فمن الأرجح أن الجار سرعان ما سوف يرفض إعارته . ومن المرجح كذلك أن الجار سوف يصبح أقل مودة وثقة فيه ومن ثم ، وعلى سبيل المثال ، «سوف يكون راغباً عن الثقة في أنه سيدفع تكلفة دهان السياج المشترك بينهما ولكنه سيطلب منه أن يدفع نصيبه مقدماً» (٩٧) وفضلاً عن ذلك فلسوف يعرف الجيران الآخرون ، بدون شك ، انحراف ذلك الفرد ، ومن ثم سرعان ما يحظى هذا الفرد بسمعة مفادها أنه ليس أهلاً للثقة . هناك إذن نتائج ضارة عديدة للفشل في التبادلية «فالفشل في التبادلية وبخاصة إذا كان المرء عاجزاً عن أدائها يمكن أن يؤدي إلى خضوعه وتبعيته للآخر مما يقودنا مرة أخرى إلى ظاهرة القوة .

القوة وتفاضلها :

يسير بلاو على نهج «ڤيبر» في تعريفه للقوة بوصفها «احتمال أن يكون أحد الفاعلين في إطار علاقة اجتماعية ، في وضع يمكنه من تنفيذ إرادته الخاصة بغض النظر عن المقاومة»[٦] فالإنسان القوي يستطيع أن يحقق إرادته لأن الآخرين يعتمدون عليه من حيث المكافآت الايجابية التي يقدمها لهم والتي يخشون من سحبها عنهم . وقوة رب العمل على مستخدميه هي مثال ملموس ، فهم يعتمدون عليه ويخشون أن يفقدوا أعمالهم ومن ثم يذعنون لتوجيهاته وأوامره .

والقوة بهذا المعنى ، هي القدرة على فرض الاذعان واستمراره بواسطة الجزاءات السلبية. وهي تتميز عن القهر المادي بعنصر الحرية الذي

(٦) Max Weber, The Theory of Social and Economic Organization. (New York: Oxfard University Pres, 1947) P. 152.

تستلزمه وتنطوي عليه. فثمة حقيقة مؤداها أن الفرد يستطيع دائماً أن يختار بين الاذعان والخضوع أو المعاناة من النتائج . وأخيراً «فإن عدم الاتساق هو خاصية متأصلة في القوة فهي تستند إلى القدرة الخالصة لشخص على منع المكافآت وتوقيع الجزاءات على الآخرين ، وهي القدرة التي تبقى بعد أن توضع القيود التي يستطيعون فرضها عليه موضع الاعتبار ويتمثل مصـدرها (مصدر القوة) في الاعتماد والتبعية من طرف واحد . ويدل الاعتماد المتبادل والنفوذ والتأثير المتبادل والمتكافىء في قوته على فقدان القـوة» (١١٧ ـ ١١٨) .

ونلاحظ مرة أخرى ، أن بلاو ، على النقيض تماماً من تصور هومانز ، يواصل تأكيده على ما يميز علاقات التبادل من لا توازن وعدم اتساق ، وتبعية من طرف واحد . ويصوغ بلاو مناقشته أيضاً في قالب يمكن من تطبيق مفهوماته على العلاقات الاجتماعية المصغرة والواسعة النطاق . فقوة عاشق على الآخر ناتجة عن التزاماتهما وتعهداتهما غير المتكافئة ، وقوة رب العمل على مستخدميه ترجع إلى التحكم القانوني والسيطرة على وسائل الإنتاج وفي كـلا الحالين يتحكم واحد من الطرفين في إتاحة الخدمات اللازمة للآخر.

بدائل الخضوع والإذعان :

ومع ذلك فثمة ظروف تمكن الناس من تجنب الإذعان والخضوع ويطرح بلاو ـ على نهج «رتشارد إيمرسون» ، أربع إمكانات منطقية يمكن للفرد ـ بواسطة كل منها ـ أن يتجنب الخضوع :

١ ـ يمكنه أن يقدم خدمة مساوية ومن ثم تبقى علاقته بالآخر شكلاً من التبادلية المتكافئة.

٢ ـ يمكنه أن يحصل على «الخدمات المطلوبة من أي مصدر آخر» .

٣ ـ يمكنه أن يجبر الآخر على تقديم الخدمة من خلال سيطرته على الآخر بالطبع .

٤ ـ يمكنه أن « يستغني عن تلك الخدمة أو يجد بديلاً عنها» .

وإن لم تتوافر تلك البدائل الأربع فليس ثمة اختيار أمام الفرد سوى أن يذعن ويخضع طالما أن من يتحكم في الخدمة المطلوبة يمكن أن يجعل تقديمها «مرهوناً بالاذعان والخضوع» (١١٩) .

ويوحي ذلك بأن من يرغب في حيازة القوة واستمرارها ينبغي عليه أن يتبنى استراتيجية معينة ، فحتى يترجم سيطرته على المصادر إلى سيطرة على الناس لا بد أن يغلق أمامهم أبواب البدائل الأربعة. كما أن من يريدون تجنب الخضوع والاذعان عليهم أن يبقوا على هذه البدائل متاحة أمامهم . هناك إذن صراع مصالح واضح بين أولئك الذين يسيطرون ويبحثون عن السيطرة وأولئك المقهورين والخاضعين الذين يتطلعون إلى الحرية ، صراع مصالح يتخذ ـ على صعيد المجتمع كله ـ أشكالاً اقتصادية وسياسية وقانونية وايديولوجية .

وكما أن القوة وصراع المصالح هي خاصية العلاقات الشخصية فهي على نفس الدرجة ، خاصية التنظيمات المركبة الضخمة ، والجماعات والشرائح والطبقات في المجتمع الأكثر اتساعاً .

ومن أبرز مزايا تحليل «بلاو» أنه يوضح هذه الحقيقة بجلاء .

إن تبادل القبول والنصيحة الذي عالجه هومانز ببساطة بوصفه تبادلية متكافئة هو ذاته ما يحلله بلاو بوصفه تفاضلاً في القوة . فإذا كان الشخص في حاجة متكررة لمشورة الآخر فإنه سوف يدفع مقابلها ، ليس مجرد موافقة أو قبول بل إذعان لرغباته .

وحتى نفهم لماذا يكون ذلك مرجحاً من الضروري فقط أن نتفحص منطق الموقف. فحقيقة أن الشخص يتجه نحو الآخر باستمرار طالباً المشورة

تعني أن الشخص هذا يشعر بنقص إزاء الآخر في جانب هام واحد على الأقل . فالشخص يخفض من مكانته بطلبه المستمر للمساعدة ، ولذلك فإن قيمة الاحترام والموافقة والقبول الذي يعطيه للآخر في مقابل المساعدة تتناقص بالتالي فالقبول والاحترام قد يُعدَّان مكافأة ملائمة للمشورة أو لأي خبرة أخرى على المدى القصير، لكنها لن تفي بالغرض إلى حد بعيد ، على المدى البعيد . أو على حد تعبير بلاو «إن الاحترام الكبير الذي يبديه باقي أعضاء الجماعة قد يكون مكافأة كافية على الاسهامات التي يقدمها عضو من أعضائها . وجماعات المناقشة التي تنظم في المعامل لفترة محدودة قد لا تتجاوز إطلاقاً هذه المرحلة. لكن من المرجح على المدى البعيد ألا يكون هذا الاحترام كافياً ، طالما أن قيمة موافقة الشخص وقبوله واحترامه هي دالة لموضعه ومكانته الاجتماعية الخاصة ، ومن ثم فتكرار تقديم الاحترام للآخرين ينقص من قيمة هذا الاحترام» (١٢٧) .

وفي نهاية الأمر سوف يصل الآخر إلى مرحلة يرى فيها أن الاحترام وحده غير كاف ، ويترتب على ذلك أن الشخص عليه أن يلزم نفسه بتزويده بشكل إضافي من التعويض. ويذهب بلاو إلى أن الإذعان لرغبات الآخر هو الطريق الوحيد المتاح أمام الشخص ، وهو الثمن الذي عليه أن يدفعه كمقابل إضافي . وحينئذ فإن الآخر لا يكون متمتعاً فقط بمكانة أعلى من مكانة الشخص (وهو ما يعترف به هومانز) بل يتمتع بقوة عليه أيضاً (وهو ما يتجاهله هومانز) .

وفضلاً عن ذلك فإن القوة التي أسسها فرد ما في الأصل من خلال تقديم الخدمة قد يحافظ عليها ويستمر حائزاً لها حتى وإن تقلصت تلك الخدمة تقلصاً جذرياً من حيث الكم أو النوع . إن بعد الاستمرار الذاتي للقوة هذا ملموس وواضح في العلاقات الشخصية لكنه أكثر وضوحاً في بناءات المجتمع الأكبر .

إضفاء الشرعية على القوة The Legitination of Power :

حين يشترك الناس معاً في القيام بمجهود جماعي، فسرعان ما يكتشفون ضرورة تقسيم عملهم وتنسيق أنشطتهم حتى يحققوا هدفهم. ويقول بلاو «إن القوة هي ذلك المصدر الذي يجعل من الممكن توجيه نشاطات الناس والتنسيق بينها» (١٩٩). لكنها ليست مصدراً بسيطاً بحكم كونها تنطوي على السيطرة والتحكم، وأينما كانت هناك سيطرة فثم صراع أيضاً. فالسيطرة تولد المقاومة والمعارضة وأحياناً تولد الثورة أيضاً.

إن الأداء الفعال للتنظيمات لا يلغي المقاومة والمعارضة. ومن الطبيعي أن يسعى أولئك الذين يملكون القوة في التنظيمات إلى اختزال الصراع إلى حده الأدنى، وأن يناضل الرؤساء من أجل خلق ظروف تجعل مرؤوسيهم أكثر رغبة في الاذعان والخضوع. وإضفاء الشرعية على القوة هي من بين تلك الظروف، وهي الحالة المقصودة بمصطلح السلطة Authority.

لقد أكد «ماكس ڤيبر» أن السلطة هي «حد أدنى معين من الخضوع الطوعي» يرجع إلى مجموعة مركبة من الأسباب من بينها الخوف من النتائج التي تترتب على الفشل في الطاعة. كما أن من بينها أيضاً الرغبة في الافصاح عن القبول والموافقة لحائزي القوة وتوجيهاتهم. وكثيراً ما يستخدم علماء الاجتماع مفهوم السلطة بطريقة تميل إلى حجب عنصر الخوف وتأكيد وإبراز عنصر الموافقة والقبول. لكن تحليل «بلاو» يلفت انتباهنا إلى العنصرين معاً، على الرغم من أنه يبالغ في دور نموذج معين من القبول والموافقة كما سوف نرى. والقيادة Leadership هي شكل من أشكال القوة قد يكتسب الشرعية أو لا يكتسبها، وقد تحقق درجات مختلفة من هذه الشرعية. وتستند قوة القائد على الاسهام الذي يقدمه للجماعة وهو الاسهام الذي يمكنه من إكراه أعضائها وطلب إذعانهم وخضوعهم. وفي حالة انعدام المصادر البديلة لإسهامه، تغدو قوة القائد حتمية لا مهرب منها وتنطوي الطاعة والخضوع

على تكاليف بالنسبة لمن يقومون بها . ومن ثم فإن أولئك الذين يطيعون يقفون موقف الالتزام إزاء من يحكمون ويأمرون ويوازنون بين قيمة الإسهام في مقابل تكاليف الخضوع والاذعان . وتفرض مطالب القوى باسم «المعايير الاجتماعية للحق والعدل» وإذا رأى الخاضعون أن مطالب القوى توازي إسهاماته فإنهم يبدون موافقتهم وقبولهم وهم يظهرون عدم القبول إذا رأوها تتجاوزها. والشخص الذي يتمتع بقوة كافية معينة يمكنه أن يفرض الاذعان «لكن القبول والموافقة لا يمكن فرضهما بغض النظر عن مدى عظم القوة» .

إن درجة معينة من الموافقة والقبول هي التي تتجه إلى إضفاء الشرعية على القوة ، ويبدو أن «فاعلية القيادة واستقرارها تعتمد على القبول الاجتماعي للخاضعين» (٢٠١) .

إن تصوراً ملائماً للقيادة ينبغي أن يؤكد الحقيقة التي مؤداها أن الناس لا «يتبعون» القائد لمجرد احترامهم له . إنهم يذعنون لتوجيهاته بوصفها التزاماً ، وينمي هذا الالتزام من قوة القائد وقدرته على «التنسيق بين أنشطة أعضاء الجماعة ، وهو التنسيق الذي يتضمن توجيه الأفراد لأداء أفعال والقيام بأشياء ليست في مصلحتهم الآنية» (٢٠٢) .

وينتج التنسيق الفعال للأنشطة مكافآت، يؤثر القائد تأثيراً حاسماً في توزيعها. وسواء تمثلت هذه المكافآت في شرف معنوي أو منافع مادية فإن ثمة قضية أساسية تدور حول الكم الذي ينبغي أن يأخذه القائد لنفسه من هذه المكافآت ، وما ينبغي أن يتركه لباقي أعضاء الجماعة . وإذا رأى الأتباع أن ما يحصلون عليه من منافع هو تعويض كاف ، أو أكثر من كاف بالنسبة للتكاليف التي تكلفوها بأداء الخدمة والاذعان للتوجيهات ، فإن قبولهم الجماعي لقيادته تضفي عليها الشرعية» (٢٠٢) ويخلق التزامهم التبادلي بالنسبة لإسهام القائد وكذلك اتفاقهم على أن قدراته تستحق الاحترام ضغوطاً جماعية للإذعان لتوجيهاته .

وشرعية القوة تعني حينئذٍ أن القائد ليس في حاجة لأن يفرض الإذعان والطاعة بنفسه مباشرة لكنه يمكنه أن يركن إلى أتباعه في ضبط الامتثال وإجبار الأفراد الذين يميلون إلى المقاومة والعصيان . ولذلك فإن «القوة على الآخرين وقبولهم الشرعي لتلك القوة «تشكل العناصر الأساسية للقيادة المستقرة». ويرى بلاو ، فضلاً عن ذلك ، أن هذين العنصرين غير منسجمين إلى حد ما ، وتصبح «معضلة القيادة هذه» كما يسميها واضحة في المتطلبين المختلفين للقيادة فإن قوته ، من ناحية ، تستند إلى الاسهامات الأعظم لخدماته ، ليس فقط من حيث اعتماد أتباعه على خدمته التي يؤديها بل من حيث استغنائه النسبي عن أي خدمة «قد يقدمونها إليه كمقابل» (٢٠٣) ومن ناحية أخرى تتطلب سلطته قبول أتباعه وموافقتهم. . . وهذا يعني أنه لا يستطيع أن يحافظ على استقلاله التام عنهم وعدم اعتماده عليهم» (٢٠٣).

وإذا أصر على استقلاله ورفض التأييد والاستحسان ، فقد يرى الأتباع في ذلك صداً ورفضاً ومن ثم يستجيبون للرفض وعدم القبول . وتولد سيطرته الكاملة على الجماعة العداء لدى البعض على الأقل ، ومن ثم يقلل ذلك من احتمالات الشرعية . وعلى العكس من ذلك إذا كافح أساساً من أجل القبول والموافقة ، فإنه يكف من قدرته على اتخاذ قراراته وفقاً لمعايير فاعلية صارمة ويؤدي ذلك إلى إضعاف الاحترام الذي يتمتع به.

القيادة والقوة في التنظيمات الرسمية :

مع أن هناك أشكالاً من التوازي بين القيادة في المجموعات الصغيرة غير الرسمية وبينها في التنظيمات الرسمية الكبيرة فإن هناك أيضاً اختلافات وفروقاً أساسية بينهما . فحين يدخل عقد العمل في حيز التنفيذ تستند القوة على مصادر تنظيمية تمكنها من شراء خدمات المستخدمين وجعلهم معتمدين عنها في حياتهم. وتتسق درجة اعتمادهم مع استثماراتهم في أعمالهم وفرص العمل البديلة المتاحة لهم» (٢٠٥) .

وتكتسب القوة الإدارية شرعية رسمية من خلال عقد العمل والقواعد الرسمية للتنظيم . وقد يعمل الإداري على زيادة سيطرته على المرؤوسين بممارسة حقوقه الرسمية إلى الحد الذي يضمن به مكافأة الامتثال، وعقاب التمرد والعصيان . وقد يبحث أيضاً عن وسائل بديلة لتوسيع نطاق سيطرته فقد يقدم لمرؤوسيه خدمات تولد التزامات من نوع غير رسمي .

وطالما أن الإداري يمتلك القوة الرسمية فقد يختار أن يمتنع عن استخدامها في حدها الأقصى ، أو ألا يمارس كافة اختصاصاتها ومن ثم يخلق لدى مرؤوسيه الشكر والامتنان والقبول والالتزام . وفي هذه الحالة «هو يتخلى عن بعض جوانب القوة الرسمية في مقابل مزيد من شرعية السلطة على المرؤوسين» (٢٠٦) .

والإداري إذن يضيف إلى قوته الرسمية بتحويل بعضها إلى نفوذ شخصي وهذا النفوذ الذي يتمتع به على الأفراد الذين يدينون له بالشكر والعرفان لم يتحول بعد إلى سلطة شرعية فإن مثل هذه السلطة تعدو قائمة ، على ما يقول بلاو ، في حالة واحدة ، حين تضفي القيم المشتركة للجماعة شرعية على قوة القائد أو الرئيس . وسوف يطور الأتباع اهتماماً باستمرار تلك الممارسات واستمرار القيام بالتزاماتهم إلى المدى الذي يعتبرون فيه ممارسات الإداري ممارسات عادلة ومؤدية إلى رفاههم. وتميل مشاعر الولاء المشتركة والمعايير الجماعية إلى الظهور مما يجعل الاذعان لتوجيهاته التزاماً اجتماعياً (غير رسمي على سبيل المثال) يجري تدعيمه وفرضه بواسطة الأتباع أنفسهم. إن، قبول الأتباع وموافقتهم المشتركة على الممارسات الإدارية التي تفيدهم جميعاً يسمح بظهور معايير اجتماعية تضفي شرعية على السلطة الإدارية» (٢٠٧) .

وجدير بالذكر أن كافة الإداريين الفعالين يعرفون ذلك كله دون أدنى شك ، وهو ما يشكل الجوهر الحقيقي «لعلم» العلاقات الإدارية (علاقة

الإدارية ـ المستخدمين) وهذا الشكل من التعامل هو أحد وسائل عديدة يستخدمها حائز القوة لكي يحقق إذعاناً أكبر ولكي يقلل المعارضة والمقاومة ومن ثم يجعل عمل مرؤسيه أكثر يسراً ، وعمل التنظيم أكثر سهولة وليونة ، فضلاً عن اختزال التكاليف الإدارية وما يصاحبها من تعاظم في الأرباح . لكن بلاو لا يوجه سوى اهتمام ضئيل للجانب الاستغلالي Manipulative فيما يسميه الشرعية التي يضفيها الأتباع على الممارسات الإدارية. وحين يركز اهتماماً كبيراً على الايديولوجيا المصاحبة للعلاقات بين الإداريين والعاملين ، فإن تحليله ينطوي على نتائج غريبة عجيبة ، نتائج قد أقول أنها تقلل من قيمة مناقشاته المستنيرة التي يطرحها في كتاباته .

التشتت الإدراكي أو المعرفي Cognitive Dissonance :

يركن بلاو ، في تحليله للطريقة التي يبرر بها الأتباع خضوعهم وإذعانهم إلى مفهوم «ليون فستنجر» المعروف بالتشتت الإدراكي وهو يشير إلى من يجد نفسه أمام بديلين جاذبين متكافئين على الأقل يختار أحدهما لكنه يظل متشككاً فيما إذا كان قد اختار البديل الأفضل . وتذهب النظرية المصاحبة لهذا المفهوم إلى أنه لما كان التشتت مزعجاً للفرد فإنه سوف يسعى إلى اختزاله وهو يفعل ذلك على نحو نمطي بأن يعلي من قيمة البديل المختار ويقلل من قيمة البديل الآخر .

ويذهب «بلاو» ، فيما يتصل بالعمال والمدير ، إلى أن العمال يعانون من التشتت في حالة واحدة ، إذا شعروا بالتزام نحو الإذعان لتوجيهاته ، لكن التشتت لا يحدث حين يطيعون خوفاً من الجزاءات التي توقع في حالة عدم الإذعان . «فإذا استخدم الرئيس قوته القمعية ليفرض إرادته على المرؤوسين ، فإن التكلفة الخطيرة للعصيان تجعل من الطاعة بديلاً مفضلاً دون منازع ، ومع أن الخضوع هو مسألة سيئة ، إلا أن المرؤوس لن يكون لديه شك في أن نتائج الفشل في الاذعان أكثر سوءاً ليس ثمة تشتت هنا ومن ثم ليس ثمة أساس

لعملية خفض أو اختزال التشتت» (٢٠٨) .

ومن ناحية أخرى إذا أحس المرؤوسون بأنهم ملتزمون بأن يدفعوا للرئيس مقابـل «خدمتـه»، أي مقابـل امتناعـه عن استخدامـات كل اختصاصـات القوة الرسمية المنوطة به، فإن الإذعان يكون في هذه الحالة بديلاً ممكناً ومحتملاً وهو بديل لا يخلو تماماً من منطق وفي هذه الحالة ربما تكون تكلفة الإذعان أقل من المزايا التي يحققونها من الخدمة التي يقدمهـا الإداري لكن بعض الشكوك قد تتولد عندهم فيما إذا كانت الخدمة التي يطلبونها تستحق فعلاً المعاناة التي ينطوي عليها الخضوع والإذعان. وهم يتجهون إلى خفض التشتت الإدراكي أو المعرفي الذي يعايشونه تحت تلك الظروف، من خلال تثمين مزايا الإذعان والتقليل من قيمة تكاليفه.

فهم قد يقولون لأنفسهم أن الإداري هو خبير قبل كل شيء، وهو لا يمارس إمتيازاته الرئاسية وأنه يقوم بواجبه فقط، وأنهم ليسوا خاضعين بل يؤدون مسئولياتهم.

«وقد تعد هذه المعتقدات بمثابة تبريرات يستطيع الفرد من خلالها أن يتكيف مع موقف الخضوع. وتحول العمليـات والصيرورات الاجتمـاعية التبريرات الفردية إلى قيم مشتركة. .

ويضفي الإجمـاع الاجتماعي صدقاً على تلك المعتقدات ويحول ما كان بمثابة تبريرات فردية إلى توجه قيمي مشترك، هذا الإجماع الاجتماعي الذي يتطـور بـين المرؤوسـين في سياق عملية التواصـل مرسخـاً أن ما يجـري هو السليم وهو الصحيح وأنه ليس من المسيء إطلاقاً أن يطيع العمال الأوامر الإدارية» (٢٠٨) .

ولا تسمح رؤية بلاو الخاصة للتشتت المعرفي أو الإدراكي بوجود فرصة للشكوك بين المرؤوسين إلا في حالة واحدة فقط، حين يدركون بعض

«الخدمات» التي يبدو أن الرئيس يقدمها. فإذا قيد الرئيس نفسه وامتنع عن الحكم والإدارة بكل الثقل واليد الغليظة اللذين تؤهله بهما قوته الرسمية فسوف يصبح المرؤوسون ممتنين وسوف يطورون التزامات بأن الإذعان سوف يمكنهم من إنجاز مهامهم بصورة كاملة وميسرة. وأي شكوك سوف تثار بينهم حول ما إذا كانت خدمات الرئيس تستحق هذا الإذعان اللين الكامل فإن الحل النمطي الذي يلجأون إليه هو التغلب على هذه الشكوك لصالح الإذعان وسوف يريحون أنفسهم بتبريرات تؤكد أنه من الحق والصواب أن تجري الأمور هكذا.

ويتضمن ذلك أيضاً، أن الناس أينما اعتبروا البديل المتاح للخضوع أكثر إيلاماً من الخضوع فإنهم يخضعون دون أي صراعات داخلية، بل يخضعون دون إبداء مقاومة للسيطرة، وهي المقاومة التي قد تتفاوت بين حك الأقدام في الأرض سراً إلى الكفاح والتمرد الصريحين.

تؤكد معالجة «بلاو»، إذن بصورة حاسمة، الشرعية التي تظهر في علاقات السيطرة. ولن يمكن فهم الشرعية أو وضعها بين قوسين طالما أن المرؤوسين لن يتساءلوا حول علاقة السيطرة ذاتها. إن بلاو يسمح لهم بأن يتساءلوا فقط حول بعد واحد من أبعاد هذه العلاقة وتحت ظرف واحد بعينه. وهذا التصور للأشياء سرعان ما يحول السيطرة إلى إجماع، والإجماع إلى حالة طغيان الجماعة.

لقد جرى جذب اهتمامنا بعيداً عن بناء القوة، والميكانزمات التي تدعمه، وركز هذا الاهتمام بدلاً عن ذلك على التوجهات القيمية المشتركة للخاضعين والمرؤوسين، وكيف يستدمجون معايير الإذعان والخضوع. فلم يعد الرئيس هو الذي يفرض الإذعان من خلال وسائل القوة التي يحوزها بل الأتباع هم الذين يفعلون ذلك من أجله الآن «حتى ذلك المنحرف

الممكن»[8] الذي لا يشعر، لأسباب معينة، بالالتزام الشخصي نحو الرئيس، يجد نفسه تحت ضغط الخوف من أن يجلب على نفسه عدم القبول الاجتماعي من زملائه. فليس على صاحب السلطة أن يفرض الإذعان لأوامره لأن الضغوط البنائية التي توجد بين المرؤوسين والأتباع تفرض ذلك الإذعان له» (٢٠٩).

ويستهدف بلاو من ذلك كله التمييز بين السلطة والقمع لكنه سرعان ما يفرغ مفهومه عن السلطة من كافة عناصر السيطرة والتحكم. فالسلطة كما يعترف «تنطوي على ضبط ملزم» لكن ذلك يتحقق عنده، ليس بحيازة الرئيس لوسائل السيطرة بل «إن معايير الجماعة الخاضعة والمرؤوسة وجزاءاتها هي التي تمارس ضغطاً على المرؤوسين الأفراد لاتباع توجيهات الرئيس» ومن ثم «فإن الإذعان هو مسألة طوعية من منظور جماعة المرؤوسين، لكنه إجباري من منظور أعضائها الأفراد. إن طوعية الإذعان تماثل تماماً الإمتثال للمعايير الاجتماعية بعامة، كعاداتنا الاجتماعية في الملبس على سبيل المثال» (٢٠٩) يخفي بلاو إذن ويجهل البعد القمعي بالحديث عن الخضوع الطوعي الجماعي المزعوم، لكن حقيقة أن الأتباع قد رغبوا ذاتياً في هذه العلاقة لا ينبغي أن تعمينا عن احتمال عدم وجود أي اختيار أمامهم، ومن ثم فهم مجبرون على هذه العلاقة من الناحية الموضوعية.

ويرفع تحليل «بلاو» من شأن علاقات السيطرة بينما ينقص من قدر الإغتراب والقهر الحتميين الذين يصاحبا هذه العلاقات، كما يقلل أيضاً من وزن المقاومة والمعارضة الناتجة عنها. ويترتب على تأكيده وتركيزه على قبول المرؤوسين الإجماعي، وعلى «خدمة الرئيس أو إسهاماته» تحليل واحدي الجانب إلى حد بعيد ومن ثم يأتي هذا التحليل مشوشاً.

---

(٨) لاحظ استخدام تعبير «المنحرف هنا» للإشارة إلى الشخص الذي يخرج على معايير الجماعة، وليس إليه بوصفه يعارض ويقاوم الموجودين في وضع القوة.

وحتى حين يعنى عناية مباشرة بالقوة المؤكدة على الآخرين التي يتمتع بها القادة الرسميون مثل المديرين وغيرهم، فإنه يفعل ذلك، ليس من أجل الكشف عن ميكانزمات السيطرة، بل من أجل المقارنة بين مشكلات «القادة الرسميين» و «غير الرسميين». فالقادة غير الرسميين ينبغي أن «يستندوا إلى صفاتهم الشخصية ومصادرهم الخاصة لتحقيق الإذعان المطلوب من قبل الأتباع» بينما تتمثل مشكلة المدير في «أن يكسب ولاء مرؤوسيه وقبولهم الشرعي، وبخاصة طالما أن قوته قد تغريه بالتحكم فيهم والسيطرة عليهم بدلاً من كسب احترامهم وإذعانهم الإرادي» (٢١٠).

وذلك يعني ـ حرفياً ـ أن الناس الذين يقودهم المدير لن يستمروا موضع سيطرة وتحكم بعد أن يكسب ولاءهم، لقد كان ثمة إغراء فقط بالسيطرة عليهم. لكنه حين نجح في تحقيق إذعانهم الإرادي فإنه لم يعد مسيطراً ولا متحكماً. ولسوف تقابلنا هذه الرؤية الذاتية للسيطرة أيضاً حين نأتي إلى مناقشة مفهوم هام آخر، ألا وهو مفهوم الإستغلال.

الإستغلال Exptotalion

تظهر معارضة السلطة، كما يذهب بلاو، «حين تعتري الخاضعين لها مشاعر مشتركه وإحساس مشترك بالإستغلال والقهر» (٢٢٧)[٩] فمن يتمتع بالقوة يستطيع أن يستخدم قوته في فرض الخضوع والإذعان، ويستطيع أن يستخدمها «في استغلال الآخرين بإجبارهم على العمل لحساب مصلحته» (٢٢٨). والمعايير الاجتماعية القائمة هي التي تحدد ـ عند بلاو ـ ما إذا كانت مطالب حائزي القوة عادلة وصحيحة، أم أنها تتجاوز الخدمات والمنافع

(٩) يستحق بلاو الثناء على تحليله لهذا المفهوم، فعلى قدر معرفتي، كان آلفن جولدنر هو الوحيد الذي ذكرنا، قبل بلاو ببضع سنوات بالأهمية العامة لهذا المفهوم، وكان يشكو من أنه «قد اختفى كلية من الاستخدام السيسولوجي» أنظر مقاله.

«The Norm of Reciprocity» p. 165 f.

المستمدة من حائز القوة. والقهر الصريح لا يقدم أي منافع ولذلك «دائماً ما يقاوم ويعارض أن أمكن» والخاضعون للقوة على أساس تقديم الخدمات والسيطرة عليها «لا يشعرون بالضرورة بسوء وضعهم وافتقاره إلى المزايا، مع أن ذلك قد يحدث» (٢٢٨). وينبثق عن ذلك مبدأ مؤداه أنه إذا تجاوزت المنافع التي تعود على الخاضعين للقوة ما توقعوه من المعايير الاجتماعية للعدالة والحق فإنهم سوف يعبرون عن قبولهم للقادة ومن ثم يدعمون من قوتهم ويضفون شرعية على سلطتهم. وإذا جاءت المنافع على نفس قدر التوقعات «فإنهم لن يشعروا بالاستغلال ولن يعبروا عن قبول شرعي كامل وصلب لمجموعة القوة. أما إذا تجاوزت مطالب المجموعة الحاكمة، باحتكارها للمصادر الحيوية ما تحدده المعايير الاجتماعية بوصفه حقاً وعدلاً، إلى درجة بعيدة فسوف يشعر المرؤوسون أو الخاضعون بالاستغلال وسوف ينتهزون أي فرصة للفكاك من قوة المجموعة الحاكمة أو معارضتها، طالما أن موقفهم لا يختلف اختلافاً أساسياً عن موقف المجموعات المعارضة للقوة المادية القاهرة» (٢٢٨).

ومع أن حائزي القوة موجهون باعتبارات وليس بمعايير العدالة فإنهم يتأثرون بتلك المعايير. ويحدث ذلك في التنظيمات بصفة خاصة حيث يتطلب الإستقرار حداً أدنى من قبول المرؤوسين. ومن ثم فإن معايير العدالة تعمل من أجل فروض قيود على القوة. وحين يبدأ الناس في الشعور بالإستغلال والقهر، يظهر الغضب والرفض والعداء بينهم وتتجه تلك المشاعر نحو أولئك الذين يعتقدون أنهم مسئولون عن استغلالهم وقهرهم. فليس لدى المقهورين ما يفقدونه من المقاومة والمعارضة.

وحتى إن لم يجد المستغَّلون بديلاً آخر لوضعهم الراهن «فإنهم يستمدون بعض الإستقلال من حقيقة. إن البديل الممكن لتغير مستقبلي في بناء القوة أكثر جاذبية لهم مما هو بالنسبة لأولئك المستفدين من الأوضاع

الراهنة» (٢٣١) وفضلاً عـن ذلـك فـإن الغضب من انتهاك العدالة قد يكون عارماً إلى درجة أن «الانتقام من القاهرين يصبح أكثر إشباعاً من تأمين تدفق المكافآت البسيطة عن طريق الخضوع والإذعان .

وقد يؤدي الاستغلال، ليس فقـط إلى المعارضـة، بل إلى تكوين إيديولوجيا ثورية أيضاً، تؤثر وتكمل تحول الحرمان الاجتماعي إلى مصدر فائض Sur-plus resource يجعل المجموعات المقهورة والمستقلة أقل اعتماداً على المكافآت المادية ومن ثم تتحرر طاقاتهم لمحاربة القوى القائمة (٢٣١) ولذلك فإنه كما تضفي قيم القبول والموافقة شرعية على المجموعة الحاكمة، فإن القيم التي تضفي شرعية على المعارضة قد تنمو بين المرؤوسين الذين يرون في حكم أصحاب القوة إستغلالاً وقهراً. فالانتقام، والثأر، والمشاعر العدوانية والعنف هي الاستجـابات والميـول الأولية للمقهـورين. وتحول الإيديولوجيا الثورية هذه الميول الأساسية «إلى مثل عليا نبيلة ينبغي الكفاح من أجلها ليس لأسباب ذاتية وأنانية ولكن من أجل تحرير الزملاء أو حتى من أجل حياة أفضل للإنسانية ككل» (٢٣٢).

هذا هو كل ما قاله بلاو عن الاستغلال، أما باقي الفصل فقد خصصه لأشكال المعارضة التي يمكن أن توجد في المجتمع ككل والأحزاب السياسية المعارضة بصفة أساسية والطبقات والشرائح التي تميل نحو دعم أحزاب المعارضة هذه.

وتتمثل المشكلة الأساسية في تصور بلاو للإستغلال في أنه تصور على درجة عالية من الذاتية. فمعرفة ما إذا كان ثمة استغلال أم لا وما هي درجته مرهونة بإدراك المرؤوسين أو الخاضعين الذاتي لنصيبهم من المكافـآت التي يحصلون عليها من الرئيس والنصيب الذي يأخذه هو لنفسه والموازنة بينهما. فهذه «الذاتية» هي جزء أساسي من مفهوم الاستغلال أما ما يذهب إليه من أن

«معايير العدالة والحق» هي التي تحدد وجود موقف استغلال من عدمه فهو قول مردود.

إن ثمة حاجة إلى محك موضوعي نسبياً للعلاقة الاستغلالية، إذا كان لهذا المفهوم أن يكون خصباً ومثمراً. ولكن المدهش أن بلاو قد غض الطرف عن أن يرى ذلك المحك متضمناً في تصوره عن لا توازن ولا تكافؤ القوة الذي حلله في الجزء الأول من كتابه. مثل هذا المحك الذي أوحى به التساؤل المثار حول أي علاقة تبادل. هل تتساوى القيم والخدمات المتبادلة بين طرفين أو أكثر؟ فإن لم تكن متكافئة، فإن أحدهم يستغل الآخرين.

ففي دراسته المقارنة لعلاقات التبادل بين السيد الإقطاعي والفلاح على سبيل المثال، يذهب بارنجتون مور، بحق، إلى أن أفكار «العدالة» غير كافية إطلاقاً ولذلك فإن التفسير الذاتي للإستغلال ينطوي على تناقض ذاتي. فسواء انتزع الإقطاعي من الفلاح تسعة أعشار محصوله أو ثلثه فقط، فنحن بصدد علاقة استغلال. فليس نهب الثلث أقل استغلالاً وتعسفاً من التسعة أعشار[10]. ويذهب مور إلى أن «إسهامات من يقاتلون، ويحكمون ويصلون ينبغي أن تكون واضحة للفلاح، وأن ما يدفعه الفلاح في المقابل لا ينبغي أن يتجاوز بشكل ملموس الخدمات التي يلقاها. وإذا طرحنا القضية بطريقة أخرى نقول بأن التصورات الشعبية للعدالة تنطوي على أساس عقلاني وواقعي، والإجراءات والتنظيمات التي تنحرف عن هذا الأساس وتبتعد عنه، من المرجح أن تتطلب قدراً من الخداع والقوة المادية على قدر ابتعادها عن ذلك الأساس»[11].

ولا يترتب على ذلك بالطبع، أن الطرف المستغل موضوعياً، من

---

(١٠) Barington Moore, Jr Social Origin of Dictatorship and Democracy (Boston Beacon Press 1966) pp.

(١١) Ibid, 470 - 471.

الضروري أن يصبح أكثر فقراً، فعلاقة السيد الإقطاعي بالجماعة القروية قد تصبح أكثر استغلالاً دون أن يصبح الفلاحون أكثر فقراً. وحتى لو تحسنت ظروفهم المادية وذلك سوف يحدث حيثما تزايد ما يغتصبه السيد الإقطاعي وتناقص ما يسهم به في رفاهية القرية أو أمنها(١٢).

على نحو ما يرى مور، يرى «آلفن جولدنر» أنه من الممكن البدء بتطوير محك موضوعي وذلك باستخدام مفهوم «الإستغلال» «للإشارة إلى تفاعلات تنطوي على تبادل للأشياء غير متكافئة في قيمتها»(١٣).

ومن المرجح أن تتكرر مثل تلك التفاعلات حيثما كان هناك لا تكافؤ في القوة. ومع أن ذلك يبدو متضمناً في تحليل بلاو لعدم توازن القوة في بداية كتابه، فإنه لم يتابع هذه النتيجة إطلاقاً، بل قدم بدلاً منها، رؤية ذاتية تماماً للإستغلال بوصفه «فشلاً في الاستجابة لمعايير «العدل والحق».

فحيثما وجدت سيطرة تعاظم احتمال وجود تبادل غير متكافىء للمنافع والخدمات، فتحت ظروف السيطرة وشروطها يكون البعض قادراً على إغراء الآخرين بأن يعطوا للعلاقة أكثر مما يأخذوا منها وهذا هو المبدأ الذي يتجاهله بلاو لكن إميل دوركايم يحيط به بشكل دقيق حيث يذهب في كتابه «تقسيم العمل في المجتمع» إلى أن كل موضوع تبادل «يتحدد بقيمة قد نسميها قيمته الاجتماعية، وهي تمثل كمية العمل النافع الذي ينطوي عليه ومع أن هذا الكم لا يمكن حسابه رياضياً إلا أنه حقيقي بالرغم من ذلك»(١٤).

ويواصل دوركايم قائلاً أن عقداً ما يكون عادلاً وغير قهري، في حالة

---

(١٢) Ibid. p. 474.

(١٣) Gouldner. «The Norm of Reciprocity» p. 166

(١٤) Emile Durkheim, The Division of Labor in Society (New York: The free preess, 1964), p. 382'

واحدة فقط، إذا كانت الخدمات المتبادلة ذات قيمة اجتماعية متساوية»[١٥] «وحتى يكون هذا التكافؤ والتساوي قاعدة للعقود من الضروري أن تكون ظروف وشروط الأطراف المتعاقدة متكافئة»[١٦].

يثبت ويؤكد إميل دوركايم دون لبس أو غموض إذن مبدأ المساواة بوصفه المبدأ الذي نقيس بواسطته العدالة في علاقة التبادل. وبتطبيق ذلك المبدأ على العمال والمرؤوسين فإن ذلك يعني أنهم إن أذعنوا الرغبات الرئيس «حتى يعيشوا» فذلك عقد غير عادل بغض النظر عن حقيقة أنهم قد أرادوا ذلك ذاتياً. في ذلك السياق يؤكد دوركايم أنه «لا يمكن أن يكون هناك غني وفقير بحكم المولد دون أن تكون هناك عقوداً غير عادلة»[١٧]

ويستخدم دوركايم بشكل سافر مصطلح الإستغلال في هذا الصدد إذ يواصل نقاشه ذاهباً إلى «أن الأخلاق العامة تدين بصورة متصاعدة أي نوع من تعاقدات الأسود حيث يجري استغلال أحد الأطراف من قبل الآخر لأنه على درجة من الضعف لا تمكنه من الحصول على المكافأة العادلة على خدمته. إن الضمير الجمعي يطلب ويلح في طلب تبادلية دقيقة في الخدمات المتبادلة»[١٨].

لقد رأينا ـ إذن ـ أن دوركايم يعترف بكل وضوح بالرغبة في تطوير محكات موضوعية لقياس ما إذا كانت علاقة معينة استغلالية أم عادلة.

دور القيم في البناءات المركبة

ثمة فروق أساسية ـ عند بيتر بلاو ـ بين البنى الصغرى والكبرى فالأولى تتطور من خلال التفاعل الشخصي المباشر بين الأعضاء. ويكون هؤلاء الأعضاء الفرديون العناصر المكونة للبنى الصغرى Microstructures. أما

(١٥) Ibid, p. 383.

(١٦) Ibid

(١٧) Ibid, 386.

(١٨) Ibid, 386.

العناصر المكونة للبنى الكبرى Macrostructures، فهي في المقابل ليست الأفراد بل بناءاتها الاجتماعية المكونة. ولما كان من المستحيل على كافة الأفراد في المجتمع أو معظمهم أن يتفاعلوا مباشرة، فقد تطلب الأمر بعض الميكانزمات للتوسط «بناءات العلاقات الاجتماعية بينهم. ويوفر الإجماع القيمي هذا الميكانزم الوسيط» (٢٥٣).

يؤكد بلاو أن تحليلاً ملائماً للعلاقات على المستوى الاجتماعي الأكبر ينبغي أن يهتم بأنماط القوة. والتدرج وكيف يتأثران بالحراك والمعارضة وفي هذا الضوء تصبح قيم الشرعية بمثابة بعد واحد فقط من أبعاد البناءات الاجتماعية الكبرى. فأي تحليل يشغل نفسه فقط بالقيم هو تحليل واحدي البعد ومنقوص ومعيب بوصفه تحليلاً يتجاهل الحراك والمعارضة هذه.

وتميل القيم المشتركة إلى إضفاء الشرعية على العلاقات الاجتماعية القائمة وتعمل على استقرارها ومن ثم تسهم في استمرارية النظام الاجتماعي. ويذهب بلاو، مطوراً أطروحة دوركايم بنفس الطريقة التي طورها بها بارسونز، يذهب إلى أنه في غياب معايير أخلاقية تعمل كميكانزمات تنظيمية، فإن التبادل لا يؤدي بالضرورة إلى النظام. فعلاقات التبادل تستند، بدرجة ما، على الثقة المتبادلة، التي تنطوي بدورها على حظر للقوة المادية والخداع.

لكن القيم والمعايير تعمل أيضاً كوسائط للتبادل ولذلك فهي «توسع من دائرة التفاعل الاجتماعي ومن بناء العلاقات الاجتماعية عبر المكان الاجتماعي والزمان» (٢٦٣) فحين تتوسط القيم المشتركة الأنماط المعيارية وتضفي الشرعية عليها فإنها بذلك «تتخذ وضعاً مؤسسياً institutionalizeol وتستمر عبر الأجيال وعبر القرون في بعض الأحيان إذا توافرت شروط ثلاث:

١ - الإنتقال التاريخي للمبادىء التنظيمية الرسمية وغيرها من القواعد والترتيبات مثل القوانين والبناءات المشتركة، والدين عقيدة وطقوساً.

٢ ـ إنتقال القيم المشتركة للشرعية من جيل إلى جيل عن طريق التنشئة الاجتماعية.

٣ ـ توحد المجموعات المسيطرة في المجتمع مع القيم الشرعية legitimating values وتوجيه قوتهم لصيانة النظم والمؤسسات التي تعبر عنها.

وآنئذ يصبح للنظم والمؤسسات الاجتماعية جذورها الضاربة في بناء القوة، وجذوراً مزدوجة في الماضي......» (٢٨١).

وما يميز تصور بلاو عن تصور بارسونز، هو أنه يفسر استمرار القيم والنظم في جانب كبير منه بأنه نتيجة لمصلحة المجموعة المسيطرة. أي أن من مصلحتها المحافظة على هذه القيم وتلك النظم. ويؤكد بلاو أيضاً على وجود «مكون نظامي مضاد في التراث الثقافي» كما توجد معارضة في النظم القائمة. ولذلك فعلى الرغم من أن بلاو «يستخدم مفهوم» القيم المشتركة، فقد كان حريصاً على أن يؤكد أن «التضامن والتماسك الاجتماعي في البناءات الكبرى ينطوي دائماً على مشكلات، ذلك لأن القيم الخاصة التي وحدت بين المجموعات، تخلق حواجز عازلة بينها (أي هي توحد بين أعضاء الجماعة على المستوى الداخلي لكنها تفصل بين الجماعة وغيرها من الجماعات.....) في المجتمع الأكبر» (٢٨٥). وهو يميز نفسه عن رؤية بارسونز إلى درجة أبعد من ذلك، بمواجهة الحقيقة التي مؤداها(*) أنه في المجتمعات الطبقية يشترك أعضاء كل طبقة اجتماعية في مصالح مشتركة تختلف عن مصالح غيرها من الطبقات وغالباً ما تدخل في صراع معها» (٢٨٧).

ويمكن القول باختصار أن بلاو لم يؤيد بارسونز فيما ذهب إليه من مسئولية «التوازن غير الإشكالي»(**) أو «نسق القيم المشتركة» عن النظام الاجتماعي العام socialorder لكنه يؤكد، بدلاً عن ذلك، أن ثمة قوى انقسامية في المجتمع الأكبر تتمثل في مثل المعارضة حتى وإن كانت تلك

(*) المترجم.

(**) أي الذي لا ينطوي على مشكلات أو توترات ـ المترجم. أو توترات المترجم.

المثل تتجه إلى توحيد الجماعات والطبقات التي تتبناها. وعلى النقيض من «بارسونز»، يسلط «بلاو» الضوء على صراع المصالح والقيم بين الطبقات والشرائح الاجتماعية، وبين سلطة التنظيم المركزية وبين المرؤوسين، بين القيم الرسمية للجماعة أو المجتمع، وبين حركات المعارضة وهلم جرا. فالمعارضة ـ بالنسبة لبلاو، هي قوة تجديدية.

وهناك أيضاً «عناصر تصلب بنائي» Structural rigidities وجمود، تعزى إلى المصالح المكتسبة والقوى المستقرة، والتعهدات التنظيمية، والنظم والمؤسسات التقليدية. وتتحدى، هذه العناصر، وتمنع التعديل والتوافق ما لم يحدثا من خلال الصراع الاجتماعي والمعارضة» (٣٠١) وبينما تعمل روابط عديدة متداخلة ومتقاطعة على منع انقسام المجتمع اللبرالي الديمقراطي الراهن إلى معسكرات متعادية فإنها تقوم بمهمتها هذه «بثمن اجتماعي تدفعه الطبقات الأكثر تعرضاً للقهر، والتي يمكن أن تفيد من تغير الوضع الراهن تغييراً راديكالياً» (٣٠٧ ـ ٣٠٨).

ملاحظات ختامية عن بلاودهومانز وبارسونز:

يضع بلاو، كما يشير عنوان كتابه، القوة، والسيطرة، وصراع المصالح في بؤرة تحليله ومركز اهتمامه. وكنتيجة لذلك يأتي تصوره للواقع الاجتماعي أكثر قيمة وأعظم فائدة من تصور بارسونز وهومانز، بل إن تصور بلاو يناقض تصور بارسونز الذي كان «نسق القيم المشتركة» المزعوم هو المبدأ التفسيري المركزي بالنسبة له، والذي كان يفهم القوة بوصفها وسيطاً معمَّماً في المصلحة الاجتماعية الجماعية أو العامة.

لكن تصور بلاو يناقض تصور هومانز أيضاً «فتوازن» هومانز، مع أنه يسميه «توازناً عملياً» يماثل مفهوم بارسونز «عن نسق القيم المشترك» في جانب واحد على الأقل. فلم يحدث أن وضع هومانز في اعتباره القوة التي يحققها البعض على الآخرين. والوسائل التي يستخدمونها لانتزاع إذعانهم وخضوعهم، سواء

في نظريته أو في تفسيره لدراسات المجموعات الصغيرة. كما كان يميل أيضاً إلى تبجيل الأشكال العديدة للضغط والقهر الاجتماعيين، بوسمها بالعدالة دون نقد أو تمحيص.

وبتجريده لعالمه المصغر لعلاقات المجموعات الصغيرة، من سياقه الاجتماعي الأكبر، يغمض هومانز عينيه عن دلالة وأهمية السياق الأكبر للقوة والسيطرة، وذلك مثل مؤسسات الأعمال، والبيرقراطيات الحكومية، بالنسبة لسلوك المجموعات الصغيرة من العمال وغيرهم من الخاضعين والمرؤوسين. لقد قال لنا الكثير عن التنافس من أجل المكانة بين العمال، والحسد المتبادل بينهم وما شابه ذلك لكنه صمت عن أن يقول كلمة عن علاقاتهم بالسياق التنظيمي في المجتمع الأكبر.

وعلى النقيض من ذلك يفعل بلاو، الذي يضع في اعتباره باستمرار كلا المستويين الاجتماعيين الأصغر والأكبر ويوضح لنا كيف أن عدداً محدوداً على الأقل من المبادىء الأساسية ينطبق عليهما معاً. فإن السيطرة على مصادر الخدمات التي لا بديل عنها تشكل مصدراً للقوة. فإذا سيطر «الآخر» على مثل هذه المصادر وكان «الشخص» في حاجة إليها، فإن هذا الأخير يكون مجبراً على الإذعان لرغبات الآخر. فقد أكد بلاو تلك الحقيقة على طول كتاباته وعرضها، بينما لم يعط بارسونز وهومانز أي اهتمام تحليلي وعلمي لتلك الحقيقة الأولية والحاسمة.

وإذا ما طرحنا تساؤلاً عن سبب استمرار ودوام علاقات التبادل فسوف يجيب بارسونز بأن التوازن لا ينطوي على مشكلات طالما هناك تكميل في التوقعات (أي أن تكمل التوقعات بعضها البعض)(*) بين الطرفين، وسوف يؤكد بالإضافة إلى ذلك، أنهما يرتبطان معاً بقيم مشتركة.

---

* المترجم.

وسوف يطرح هومانز منطقاً مماثلاً، إذ يقول أن علاقات التبادل تستمر وتدوم لأن كلا الطرفين يجد مصلحة مشتركة في استمرارها، ويحقق منافع منها، ويراها علاقة عادلة.

وطالما يعدم الشخص مصدراً بديلاً آخر للخدمة التي يحتاجها، فعليه أن يظل محافظاً على هذه العلاقة. وبهـذا المعنى المحدود، قد نقول أن له مصلحة فيها، لكن طالما أن «الآخر» يسيطر على «الخدمة» وحاجته إلى الشخص أقل، فمن قبيل تشويه الحقائق أن نقول أن لهما مصلحة مشتركة في هذه العلاقة، أو أن الشخص يظل محافظاً عليهـا لأنـه يرى فيهـا تبـادلاً. إن ثمة صراع مصالح «على الأقل» يتصل بمعدل تبادل الخدمات كما يشير بلاو.

وربما لم يكن هومانز ينكر ذلك، لكنه يصوغ القضية بشكل مختلف، فهو يذهب إلى أنه قد يكون صحيحاً أن مشورة الآخر أكثر قيمة من «قبول» «الشخص» وموافقته لكن قدرة الآخر على تقديم المشورة قد تحققت لأن «استثماره» أعظم من استثمار «الشخص» أليس من «العدل» إذن أن تكون «أرباح» الآخر أعظم كذلك.

وبهذه الطريقة يستخدم مفهومات مثل «الاستثمار» و «التكلفة» و «الربح» لإضفـاء الشرعية على كل ما يمكن أن يجري في العلاقات الاجتماعية القائمة من ناحية، ولإخفـاء عنصري السيطرة والاستغلال. ولا يخفي ما يكتنف هذه المفهومات من غموض وربما ما تنطوي عليه من عناصر إيديولوجية وبخاصة إذا طرحنا عدداً محدداً من الأسئلة؛ هل لدى هومانز أي محكات موضوعية يمكن بها تحديد استثمار فرد ما في أي حالة ملموسة؟ هل هناك ما يبرر تصوره «للاستثمار» بوصفه ثمرة لمجهودات فرد ما بمفرده، وهو الذي يجني الربح منه؟.

فإذا عدنا مرة أخرى إلى نموذجه الثنائي: الشخص ـ الآخر فسنجد أن الآخر يزود الشخص بالمشورة في مقابل موافقته وقبوله واستحسانه. ويستطيع

الآخر أن يقدم تلك المشورة أو الخدمة لأنه قد «استثمر» الكثير من وقته وطاقته وجهده من أجل تحصيل المعرفة والمهارة التي تمكنه من تقديم المشورة، وذلك على ما يقول هومانز.

والحقيقة أن مثل هذا النوع من التحليل ليس بأكثر انطباقاً على العلاقات الشخصية منه على المجتمع الأكبر ككل، فكما أنه من قبيل المعرفة السسيولوجية الزائفة أن نفسر ملكية وثروة فرد ما بأنها قد تراكمت من خلال مجهوداته الخاصة فليس أقل من ذلك زيفاً القول بأن معرفة فرد ما ومهارته هي ثمرة «استثماراته الخاصة». ففي كلا الحالتين نكون قد تجاهلنا، وأسقطنا من حسابنا أن الثروة المستثمرة، سواء اتخذت شكل الملكية أو النقود أو المعرفة هي اجتماعية في طبيعتها وأصلها. إذ يسهم «آخرون» عديدون في تكوينها. ويتحملون في ذلك تكاليف باهظة. والإقرار بمفهوم مفرط في الفردية وضعيف مثل مفهوم «الاستثمار»، كما يفعل «هومانز» يعني الفشل في إدراك تلك الحقيقة. إن تحليل «هومانز» لا يخرج عن كونه تطبيقاً «لعلم اقتصاد سياسي» بدائي وبورجوازي على ميدان العلاقات الشخصية ، كما لو كان قانونا سيكلوجياً عاماً ومتجاوزاً للتاريخ .

لقد كان هومانز نفسه واعياً بإمكانية إثارة مثل هذا الاعتراض على تصوره «للاستثمار» إذ يقول إن «كافة التحليلات المتعلقة بالقيمة الفائضة، من «جون بول» «كارل ماركس» قد حاولت البرهنة على أن ما يحسب أصحاب الأعمال أنهم يستثمرونه لا ينبغي أن تعد كذلك ومن ثم فهم يحصلون على أكثر من نصيبهم العادل من عوائد المشروع الاقتصادي ومن ثم يستغلون العمال»[١٩] لكنه تجاهل ذلك ولم يعطه إعتباراً أبعد مدى.

وأخيراً، نكرر ما سبق أن ذكرناه من أن «هومانز» يطرح قضاياه وافتراضاته

---

(١٩) Homans. Social Behavior, pp. 246 - 47.

عن السلوك الاجتماعي الأولي كما لو كانت قوانين سيكولوجية مستقلة، وكما لو كان الأفراد الذين يعالجهم بالدراسة غير متأثرين بقيم المجتمع الأكبر ونظمه ومؤسساته. وهو ينسى أنه من المستحيل أن نفهم سلوك هؤلاء الأفراد وأن ندرسه في ضوء علاقاتهم الشخصية وحدها، فإذا كانت هذه السلوكيات ذات طابع تملكي وحيازي وتنافسي وفردي، فذلك ليس نتيجة لقانون سيكلوجي بل هي محصلة لقيم ونظم اجتماعية تاريخية.

الفصل الثالث

نظريّة الصّراع

٧ ـ ملاحظة حول الصياغة الوظيفية للصراع عند كوزر أو «الصراع الموظف Functionalized Conflict»

مصطلح «نظرية الصراع» مصطلح غامض، وينطوي على عناصر لا يربط بينها أصل مشترك. فإذا أحصينا الممثلين التاريخيين لهذه النظرية فسوف نجد أمامنا ابن خلدون، ومكيافيللي، وبودان وهوبز وهيوم وفيرجسون وسميث ومالثوس. والفروق الفكرية بين هؤلاء ليست أقل أهمية من أوجه التشابه بينهم على أقل تقدير. وإذا أدرجنا في هذه القائمة، التنويعات العديدة للداروينية الاجتماعية، وأفكار «جمبلوفتش» «وراتسنهوفر» «وسمنر» «وسمول»، كما يفعل دون مارتنديل في مؤلفة «طبيعة النظرية الاجتماعية وأنماطها[١] فسوف ندرك بسهولة، أن هذا العنوان، أي نظرية الصراع، يغطي منظورات عديدة ليست فقط غير متجانسة، بل تصل إلى حد التناقض. فما الذي يجمع بين تلك الأفكار والمنظورات فيما عدا مصطلح «الصراع»؟.

وسوف يكشف فحص الأعمال الخاصة بنظرية الصراع المعاصرة أيضاً عن فروق واختلافات أكثر أهمية تفوق وترجح ما يمكن أن يكون مشتركاً بينها. فليس ثمة ميزة فكرية لأن يتمسك مفكرون مثل «لويس كوزر»، ورالف دارندورف وس. رايت ملز بمصطلح «نظرية الصراع» إذا رؤي بوصفه بديلاً للوظيفة قابلاً للتطبيق.

---

(١) See Don Martindale, The Nature and Types of Sociological Theory (Boston: Houghton Miffilin, 1960), pp. 127 - 207.

ومن بين الأسباب التي تدعوني إلى الصراحة والوضوح في تحليلي النقدي لإسهام دارندورف، هو أن الصرعة أو المودة الراهنة للحديث عن «نظرية الصراع» بوصفها النظرية المضادة «لنظرية التكامل» تنزع نحو إشاعة واستمرار ثنائية نظرية زائفة، أو استقطاب نظري زائف.

وسأطرح في الصفحات التالية مناقشة نقدية موجزة لأفكار كوزر ودارندورف، لأنطلق منها إلى ما أعتبره القسم الإيجابي والاثباتي للفصل الثالث من هذا الكتاب. وهو برنامج فكري ينادي بضرورة توجه الفكر السسيولوجي المعاصر نحو التراث الكلاسيكي.

الصراع الاجتماعي:

يضم مصطلح «الصراع الاجتماعي» في أكثر مستوياته عمومية، مجموعة من الظواهر تتراوح بين الخلافات والمشاحنات الشخصية إلى الصراع الطبقي، وهو يضم كذلك أيضاً المنافسات والصراعات الدولية والحروب.

ويعترف لويس كوزر في كتابه «وظائف الصراع الاجتماعي» بأن ليس ثمة نظرية قائمة في الصراع الاجتماعي تستوعب هذه الظواهر كافة. كما أنه ليس معنياً ببناء مثل هذه النظرية العامة. بل أنه يعتبر عمله «مجهوداً فكرياً لتوضيح مفهوم الصراع الاجتماعي» و «محاولة لتوحيد الأطر التصورية الوثيقة الصلة بمعطيات الصراع الاجتماعي»[٢]. أما منهجه فيتمثل في تطوير وتوضيح الأفكار والرؤى الثاقبة المستمدة من كتابات «جورج زيميل»

ويبدأ «كوزر» بتعريف الصراع الاجتماعي بوصفه «نضالاً حول قيم وأحقية المصادر والقوة والمكانة النادرة، وحيث يستهدف الفرقاء المتخاصمين من خلاله، تحييد منافسيهم أو الاضرار بهم أو التخلص منهم»[٨] ليس هناك

---

(٢) Lewise Coser, The functions of Social Conflict (New York: The Free Press, 1956) p. 7

وسوف تجري الإشارة إلى أرقام الصفحات في هذا الكتاب لدى الاقتباس.

شيء يستحق الشجار من أجله في هذا التعريف، فالقضية التي تحظى باهتمامه وما يترتب عليها من تطبيقات ونتائج هي قضية مختلقة، وهي القضية التي تكشف عن كون كوزر يستخدم المصطلحات والافتراضات الوظيفية الغامضة والاشكالية دون نقد أو تمحيص. فهو يقول «إنني مهتم ومعني أساساً بوظائف الصراع الاجتماعي fuctions أكثر من اهتمامي بوظائفه السلبية أو اللاوظيفية Dysfunctions ، إنني معني بتلك النتائج المترتبة على الصراع الاجتماعي ، التي تزيد وتنمي تكيف وتوافق علاقات إجتماعية ما أو جماعات معينة» (٨) .

ويشير كوزر إلى أن الصراع الاجتماعي قد تكرر إهماله وتجاهله. وحين كان علماء الاجتماع يعالجونه، فقد كان تركيزهم ينصب على جانبه «السلبي» وكيف يقوض النظام والاستقرار والوحدة. إنه يمزقها باختصار». يريد كوزر إذن أن يجدد التوازن بتأكيده على الجانب «الإيجابي» للصراع، وكيف يسهم في استمرارية الجماعات الاجتماعية والعلاقات والأنساق الاجتماعية و«تكيفها» إن لغة الوظيفة مستخدمة هنا كما لو كانت منسجمة ومتناغمة مع تعريف كوزر الخاص للصراع الاجتماعي على الرغم من أن هذا التعريف يركز على الفرقاء المتصارعين على القيم النادرة والذين يسعى كل منهم جاهداً إلى تحقيق المزيد من مصالحه على حساب الآخرين. وعلاوة على ذلك فإنه في توضيحاته وتعليقاته التفسيرية يتحدث عن الصراع بوصفه «وظيفياً» أي حسن وإيجابي أو «لا وظيفي» أي سيء، وذلك بالنسبة للعلاقات والبناءات بما فيها النسق الاجتماعي ككل.

وإذا كان نموذج الصراع في أكثر مستوياته عمومية ـ يفهم المجتمع بوصفه ينطوي على العديد من المجموعات ذات القيم والمصالح المتصارعة، وإذا كان يفهم المجموعات المكونة للمجتمع بوصفها مكونة من فردين أو أكثر، فإن المرء يستطيع أن يحدد ما إذا كانت أفعالاً معينة تفيد البعض عن

الآخر وتحقق بالتالي مصالحهم ـ مع أن ذلك ليس ميسوراً دائماً ـ لكنه لن يستطيع على الاطلاق أن يقرر ما إذا كانت أفعالاً مفيدة للنسق ككل، وإن استطاع أن يقول كذلك، فإن قوله سوف يأتي مضللاً.

فإذا أخذنا الأسرة كنسق ـ على سبيل التمثيل ـ وفي حالة تكرار المشاجرات بين الزوج وزوجته وتعمق الخلافات بينهما ولجوءهما إلى حل الصراعات دون اللجوء إلى الطلاق. فإن كل ما نستطيع أن نقوله حول نسق الأسرة ككل هنا أنه مستمر ولم يتعرض للإنهيار، لكننا لا نستطيع أن نقول شيئاً حول ما إذا كان الصراع وظيفياً أو لا وظيفياً (حسن أو سيء) بالنسبة لذلك النسق إننا لن نعرف ذلك إطلاقاً ولا يمكن أن نعرفه. إن كل ما نستطيع أن نعرفه عن هذا الصراع هو ما يترتب عليه بالنسبة للزوج والزوجة والأطفال، هل انتصرت وجهة نظر الزوج أم الزوجة أم حدث نوع من التوفيق بين وجهتي النظر؟ ما الثمن الذي دفعه كل عضو من الأسرة من أجل استمرارها؟ وهلم جراً. أما في حالة الأنساق الاجتماعية الأكبر، التي تتكون من مجموعات عديدة ذات مصالح مختلفة ومتصارعة فإن من العبث، ومن قبيل اللغو أن نتحدث عن «وظائف» و «لا وظائف» بالنسبة للنسق ككل. وفي معرض إعادة صياغة أفكار «زيميل» في مصطلحات وظيفية لا يكون «كوزر» أميناً مع النصوص الأصلية في أغلب الأحيان ففي الفقرة الأولى من الفصل الثالث، على سبيل المثال، يذهب «زيميل» إلى أن معارضة زميل أو شريك «تكون غالباً بمثابة الوسيلة الوحيدة لجعل التعايش ممكناً مع أناس لا يمكن تحملهم فعلاً» ويواصل حديثه قائلاً، أنه في حالة غياب وانعدام هذه المعارضة فإن عضواً من أعضاء الجماعة قد «يتخذ خطوات انفصالية» «وينهي علاقته» بالجماعة.

لا يذهب «زيميل» إذن إلى أن المعارضة مسألة جيدة وطيبة بالنسبة للعلاقة، بل على العكس، فإن ما يعنيه على وجه التحديد، ودون لبس أو

غموض هو أن المعارضة تخدم حاجات الفرد وتشبعها. إذ يكتب قائلاً «ليس فقط لأن القهر يتعاظم عادة إذا عانى منه الشخص بهدوء ودون احتجاج لكن لأن المعارضة تمنحنا أيضاً إشباعاً داخلياً وسلواناً وارتياحاً. إن معارضتنا تجعلنا نشعر بأننا لسنا ضحايا للظروف، تماماً» (٣٩).

إن هذه العناية بالقهر والمعارضة ونتائجهما بالنسبة للفرد تختفي تماماً في صياغة كوزر الوظيفية لأفكار زيميل الثاقبة. ولذلك فإنه من العبث أن نفتش عن صياغة زيميل، في الأفكار التي نسبها إليه كوزر، فهو يقول:

«يؤكد زيميل هنا أن التعبير عن العداء، في عملية الصراع يؤدي وظائف إيجابية إلى المدى الذي يحافظ فيه على استمرار العلاقة تحت ظروف التوتر والضغط، ومن ثم يحول دون انحلال المجموعة وتفككها بانسحاب المشاركين فيها، ومن ثم فإن الصراع يؤدي وظائف استمرار المجموعة طالما أنه ينظم أنساق العلاقات». (٣٩).

ومثل ذلك تماماً نجده في مناقشته لنظم «صمام الأمان Safety - Valve»، وظاهرة «تقديم كبش الفداء» أو القاء المسئولية على الآخرين Scapegoating.

ويذهب كوزر - عن حق - إلى أنه «بينما يغير الصراع أطراف التفاعل وعلاقاته فإن مجرد التعبير عن المشاعر العدائية لا يفعل ذلك ولذلك فإن هذا التعبير، المتمايز عن الصراع، يمكن أن يلقى ترحيباً من القوى الموجودة» (٤٤) لكن سرعان ما تفقد هذه الفكرة بريقها من خلال الرطانة الوظيفية «إن نظاماً يعمل من أجل توصيل العداء وتمريره، والحيلولة دون التحرر في مواجهة الموضوع الأصلي، ومن ثم يؤدي إلى استمرار بناء النسق الاجتماعي يمكن أيضاً أن يكون ذا نتائج لا وظيفية حادة سواء بالنسبة للنسق الاجتماعي أو الفاعل أو كليهما» (٤٥ - ٤٦).

ومن الواضح أن قضية ترحيب القوى الموجودة بإلقاء المسئولية على

الآخرين تنطوي على علاقة السيطرة وصراع المصالح، فليس من شك في أن المسيطر والقوي يفيد من إلقاء التبعة على الآخرين والتضحية بهم، أما المقهورون فلن يكسبوا شيئاً من إلقاء التبعة على الآخرين. فطالما أن علاقات السيطرة سوف تبقى على حالها وسوف تستمر قوة قاهريهم أنهم لن يحققوا سوى التنفيس عن عدائهم.

وجدير بالذكر أن المصطلحات التقليدية للقوة والسيطرة وصراع المصالح تعبر عن هذه الأفكار بصورة مباشرة ونقية. لكن المصطلحات الوظيفية تفعل العكس، إنها تشوشها وتزيدها غموضاً، وتحول الاهتمام والانتباه من واقع حقيقي كالسيطرة إلى وهم لا واقعي هو «تكيف» النسق ولنأخذ هذه العبارات على سبيل المثال.

«إن الصراع الموجه مباشرة ضد الموضوع يمكن أن يكون أقل لا وظيفية بالنسبة للنسق الاجتماعي من تمرير العدوان من خلال نظم صمام الأمان.

والنظم التي تقدم قنوات بديلة للتحرر من العدوان قد تكون لا وظيفية بالنسبة للنسق الاجتماعي، بنفس الطريقة التي تجعل الأعراض العصابية لا وظيفية بالنسبة لنسق الشخصية» (٤٦).

وكثيراً ما كان كوزر يعفي نفسه من المصطلحات الوظيفية وفي تلك الحالات كان يطرح تحليلاً طيباً بدونها، لكن تلك المصطلحات كانت تعاود الظهور مقحمة غالباً على نتائجه واستخلاصاته. فحين يخبرنا بأنه يفحص في دراسته «الظروف التي من خلالها قد يسهم الصراع الاجتماعي في استمرار وتوافق وتكيف العلاقات الاجتماعية والبناءات الاجتماعية» (١٥١) يواصل قائلاً: «إن الصراعات الاجتماعية الداخلية التي تتعلق بالأهداف والقيم والمصالح التي لا تتناقض مع القضايا الأساسية التي قامت العلاقات على أساسها تميل إلى أن تكون ذات وظائف إيجابية بالنسبة للبناءات الاجتماعية» (١٥١).

لم يشرح «كوزر» لنا إطلاقاً ما يعنيه من أن الصراع «إيجابي وظيفياً بالنسبة للبناء الاجتماعي».

فإذا كانت هذه العبارة تشير إلى الوحدة المدعمة أو التماسك الذي يفترض أنه ينتج عن الصراع فإن كوزر لم يطرح إطلاقاً أي محك مستقل لقياس هذه الوحدة أو ذلك التماسك. وكل ما يتبقى آنئذ هو استمرار المجموعة. لكن العبارة تصبح حينئذ من قبيل اللغو. إن الطريقة الوحيدة للحكم على أن الصراعات الداخلية لا تتناقض مع القضايا الأساسية التي انبنت عليها العلاقات هي استمرار تلك العلاقات فاستمرار المجموعة هو برهان على عدم وجود تناقضات أساسية، والبرهان على عدم وجود تناقضات أساسية، يتمثل في استمرار المجموعة.

وعلاوة على ذلك فإن القول بأن الوحدة والتماسك أفضل دائماً من التفكك والانحلال هو قول ضعيف لا يصمد أمام النقد. فما إذا كان الارتباط بالجماعة أفضل لها من إنسحاب بعض أو كل أعضائها إنما يعتمد على مجموعة متنوعة من الظروف والأحكام القيمية والمصالح. فقد تستمر الوحدة في ظروف لا تهدر فقط مصالح أعضاء المجموعة بل قد تهدد حياتهم أيضاً.

ولكل هذه الأسباب فإن الصياغة الوظيفية لاستخلاصات كوزر هي صياغة غير مرضية ولا مقنعة. فهو يتحدث عن الصراع في عبارته الأخيرة على سبيل المثال بوصفه «لا وظيفياً بالنسبة للبناء الاجتماعي الذي لا ينطوي على تسامح بالنسبة للصراع أو على تأسيس وتنظيم له، أو لا ينطوي إلا على قدر ضئيل منهما. إن كثافة الصراع الذي يهدد بالتمزيق، والذي يهاجم الأساس الاجماعي لنسق إجتماعي يرتبط بجمود البناء، وما يهدد توازن مثل هذا البناء ليس الصراع في حد ذاته ولكنه الجمود نفسه الذي يسمح بتراكم العداوات ونقلها عبر خط رئيسي واحد للنزاع والتي تنفجر في شكل الصراع» (١٥٧).

إن هذه الصياغة تجهل الواقع وتخفيه، كما تفعل الوظيفة التقليدية تماماً.

إن أي قدر من الحديث عن اللا وظيفية بالنسبة للبناء الاجتماعي أو عن جموده لا يستطيع أن يكشف عن الصراعات الفعلية بين المصالح داخل الجماعة والتنظيم والمجتمع، ولن يستطيع أن يميط اللثام عن علاقات السيطرة التي تميزها.

والحقيقة أن الأفكار الثاقبة التي استمدها كوزر من زيميل ودعمها من مصادر أخرى لا تفتقر تماماً إلى الأهمية والاثارة لكن حين تترجم هذه الأفكار الأصلية إلى صياغة وظيفية «functionalise» فإنها لا تحقق شيئاً بل تفقد دقتها ووضوحها.

٨ ـ دارندورف ومجتمع ما بعد الرأسمالية

رالف دارندورف هو واحد من أفضل الممثلين المعاصرين لما أصبح يعرف بنظرية الصراع. وقد ارتبط اسمه بهذه النظرية منذ أن ظهرت الطبعة الانجليزية من كتابة «الطبقة والصراع الطبقي في المجتمع الصناعي»[١].

على النقيض من الرؤية السابقة التي تتصور المجتمع في ضوء مفهومات التنسيق الوظيفي والتكامل والاندماج والاجماع، ينادي دارندورف بإعادة توجه علم الاجتماع «نحو مشكلات التغير والصراع والقهر التي ينطوي عليها البناء الاجتماعي، وبصفة خاصة في المجتمعات الكلية أو الشمولية. . .» (XI) .

ويجد دارندورف من الضروري، شأنه شأن سابقيه في تاريخ علم الاجتماع الغربي، محاورة ماركس، وهو يرى ـ شأنه شأن سابقيه أيضاً، أن عمله العلمي ما هو إلا «تفنيد امبيريقي ودحض نظري للنظرية الماركسية» (XI).

كان دارندورف يستهدف من نقد ماركس «أن يستخلص إمكانية انطباق نظرية الصراع على العملية السياسية في كلا المجتمعين، الشمولي والحرفي العصر الراهن» (XIII) .

(١) Ralf Dahrendorp, Class and Class Conflict in Industrial Society (Stanford University Press, 1959)

وسوف تجري الإشارة إلى صفحات الكتاب فور الاقتباس.

ويأخذ «دارندروف» على عاتقه تكملة الفصل الأخير الشهير من المجلد الثالث لرأس المال بادئاً بمراجعة النموذج الطبقي الثنائي الماركسي عن النظام الرأسمالي. ولعل القارىء يتذكر أن «ماركس» قد بدأ هذا الفصل بما كان يعد بأن يكون أكثر المناقشات إمتاعاً وتشويقاً للطبقات الاجتماعية. لكن تلك المناقشة انتهت بعد صفحة ونصف إلى نهاية مبتورة ومخيبة للأمل، انتهت بعبارة «انتهى المخطوط هنا» ويكمل «دارندورف» الفصل، مستخدماً كافة العبارات الصريحة والضمنية التي طرحها ماركس خلال كتاباته كما يعتقد أن ماركس نفسه كان سيفعله لو أن العمر قد امتد به لإتمامه. وقد كان هدفه الرئيسي من ذلك أن يوضح أن التصور الماركسي للطبقات هو جزء لا يتجزأ من ظروف القرن التاسع عشر مما يحول دون تطبيقه على ظروف القرن العشرين ويحاول دارندورف أن يقنع القارىء بأن تحليل ماركس «يستند أساساً إلى مفهوم قانوني ضيق للملكية، فالمحك الحقيقي للطبقة عند ماركس هو ملكية وسائل الإنتاج في معناها التشريعي الدقيق، وليس بناء السلطة في المشروع وإذا حررنا الطبقة من هذا التعريف الضيق، فلسوف تنطبق في هذه الحالة «على كافة العلاقات الإنتاجية» (٢١).

لقد أشار «ماركس» بالتأكيد إلى «علاقات الملكية» بوصفها التعبير القانوني لما أسماه «علاقات الإنتاج» وهذا أمر مفهوم تماماً حيث كان المنظم enterpreneur، في رأسمالية أوائل القرن التاسع عشر يمتلك وسائل الإنتاج ومن ثم يمتلك السلطة في مشروعه.

لكنه خطأ كبير أن نأخذ ذلك كما يفعل دارندورف، على أنه يعني أن ماركس قد فشل في إدراك أن السيطرة والتحكم في الإنتاج هما مفتاح القوة الاقتصادية. وخطأ مماثل أيضاً أن نذهب إلى أن ماركس قد أنكر أن السيطرة على وسائل الإنتاج في النظام الرأسمالي يمكن أن تنفصل عن الملكية.

ويحاول دارندورف أن يدعم قضيته بجذب الإنتباه إلى معالجة ماركس

للشركات ذات رأس المال المشترك، في المجلد الثالث من رأس المال، التي كانت على عهد ماركس قد بدأت تكشف عن الاتجاه الذي أصبح يعرف فيما بعد بالانفصال بين الملكية والسيطرة. ويعتقد دارندورف أن هذه المعالجة توضح تماماً «أن علاقات الإنتاج بوصفها محدداً لتكوين الطبقة عند ماركس كانت أيضاً علاقات سلطة، لكنها كانت كذلك فقط لأنها كانت في المحل الأول علاقات ملكية بالمعنى الضيق لتوزيع الملكية الخاصة والسيطرة عليها. .» (٢٢).

وتكشف القراءة المتفحصة لمناقشة ماركس أن دارندورف قد أخطأ فهم فكرة ماركس. لقد اقتبس ماركس كما لو كان يقول بأن شركات رأس المال المشترك «تمثل إلغاء رأس المال كملكية خاصة داخل أسلوب الإنتاج الرأسمالي نفسه» (٢٢) في محاولة منه للإيحاء بأن شركات رأس المال المشترك هذه هي منتصف الطريق نحو المجتمع اللاطبقي عند كارل ماركس.

ويتحدث «دارندورف»، عبر تحليله الخاص، عن الانفصال بين الملكية والسيطرة والتحكم كما يتحدث أيضاً عن التغيرات الأخرى التي جرت منذ عصر ماركس وما أدت إليه من ظهور مجتمع ما بعد الرأسمالية Postcapitatist Society لقد كانت الفكرة الماركسية، متمثلة في أنه على الرغم من تزايد الانفصال بين الملكية والإدارة، فإن العلاقات تظل علاقات رأسمالية.

لقد رأى ماركس بكل وضوح أن الربح في شركات رأس المال المشترك، يصبح «مجرد تعويض عن ملكية رأس المال الفني انفصلت هنا الآن تماماً عن العمل في العملية الفعلية لإعادة الإنتاج، على نفس النحو الذي انفصل به هذا العمل متمثلاً في الإداري عن ملكية رأس المال. . .»[٢]

فتركيز الإنتاج وتوسع نطاقه يجعل من الصعب على الفرد تعبئة رأس

(٢) Karl Marx, Capital (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1962),3: 427.

المال تعبئة كافية لدخول الإنتاج. ومن ثم فإن رأس المال «يتخذ شكل رأس مال اجتماعي» رأسمال أفراد متشاركين مباشرة كما يتميز عن رأس المال الفردي الخاص وتتخذ أشكاله في الأداء والعمل أشكالاً اجتماعية، بوصفها متميزة عن الأداءات والتعهدات الفردية.. وفي هذا الصدد، وعند هذه النقطة يضيف ماركس «إنه إلغاء لرأس المال كملكية فردية في إطار الإنتاج الرأسمالي نفسه..»[٣]

إن ما يعنيه ماركس هنا بكل وضوح أن الشركات الرأسمالية المشتركة لا تلغي الرأسمالية جزئياً أو كلياً، لكنها تضعف بصورة متزايدة من دور الرأسماليين الفرديين.

ويذهب ماركس، أبعد من ذلك، إلى أن الوظيفة الإدارية في الشركات المشتركة «تنفصل عن ملكية رأس المال»[٤] ويؤدي ذلك إلى «تملك القلة للملكية الاجتماعية»[٥] لكن ليس ثمة شك في أن «التحول إلى شكل الشركات المشتركة يظل واقعاً في شراك الرأسمالية، ومن ثم فإنه بدلاً من التغلب على التناقض بين طابع الثروة بوصفه اجتماعياً، وبين كونها ثروة خاصة وفردية، فإن الشركات المشتركة لا تفعل سوى مجرد تطوير هذا التناقض في شكل جديد..»[٦]

من الواضح إذن أن ماركس قد أدرك الانفصال بين الملكية والإدارة، لقد أدرك ظهور الإداري بوصفه «مديراً مأجوراً لرأس مال الآخرين..» و«تحول مالك رأس المال إلى مجرد مالك....»[٧] ويشير ماركس دون لبس

(٣) Ibid,

(٤) Ibid, 3:428.

(٥) Ibid, 3:430.

(٦) Ibid, 3:430 - 431.

(٧) Ibid, 3:427.

إلى أن «أسلوب الإنتاج الرأسمالي قد وصل في تطوره إلى درجة انفصل فيها عمل الإشراف كلياً عن ملكية رأس المال. .»[٨].

لكن ذلك لا يترتب عليه، كما يبدو لـدارندورف، أن ظهور الشركات الرأسمالية المشتركة يميز بداية حقبة بعد رأسمالية. وإذا كانت هذه الشركات تمثل أشكالاً «إنتقالية» بالنسبة لماركس، فذلك بالمعنى البـالغ التحـديد والمحصور في أن الشركات المشتركة، مثل المصانع التعاونية قد أوضحت بفاعلية، أن الرأسماليين قد أصبحوا «زائدين عن حاجة تشغيل الإنتـاج، والمصانع التعاونية بالرغم من كل عيوبها قد أثبتت أن العمال يمكن أن يتحدوا وأن «يستخدموا وسائل الإنتاج في توظيف عملهم الخاص» [٩]

أن العملية التي أدت إلى ظهور الشركات المشتركة، لم تؤد إلى إلغاء الرأسمالية أو الملكية الخاصة بل أدت ببساطة إلى تقليل عدد أولئك الذين تحكموا في العمل واستغلوا الثروة الاجتماعية. وطالما استمر نظام الملكية الخاصة في البقاء وطالما جرى تركيز القوة الاقتصادية في أيد أقل، وطالما ظل النسق الاقتصادي يعمل وفقاً لمبادىء رأسمالية، فلم يكن ماركس ليرى سخفاً أكثر من الزعم بأن الشركات الرأسمالية المشتركة هي دليل على انطفاء جذوة الرأسمالية.

لقد أدرك ماركس بكل جلاء الاتجـاه نحو الانفصـال بين الملكية والسيطرة والضبط لكنه لم يذهب إلى فض الاشتباك أو الانفصال الكلي للقوة الاقتصادية والسلطة عن حقوق الملكية. فهل هذا يعني أن ماركس كان لديه مفهوماً « ضيقاً » و«قانونياً» للعلاقات الإنتاجية؟لقد كان «دارندورف» يعتقد ذلك

(٨) Ibid, 3:379.

(٩) Ibid, 3:431.

كما كان يعتقد أن هذا المفهوم يشكل العيب الأساسي للتصور الماركسي عن الطبقات والصراع الطبقي. فهو يذهب إلى أنه «ربما كان لماركس أن يدرك أن القوة والسلطة ليستا مرتبطتين بالعنوان القانوني للملكية إن كان قد تخلى عن الفلسفة الماركسية في التاريخ» (٣١).

ولا نجد مبرراً لقول دارندورف هذا طالما أن ماركس، كما رأينا يستند إلى أسس وشواهد أمبيريقية في ربطه بين القوة الاقتصادية والملكية. بل إن دارندورف نفسه يعترف جزئياً بذلك حين يقول أن ماركس لديه بعض المبررات التي يستند إليها فيما يذهب إليه من أن ملكية وسائل الإنتاج وعدم ملكيتها تميز موضوعياً بين طبقتين رئيسيتين في المجتمع الرأسمالي الصناعي في القرن التاسع عشر، لكنه يذهب إلى أن التغيرات البنائية التي جرت منذ عصر ماركس قد جعلت إتجاهه النظري غير مفيد عملياً. ويريد دارندورف أن يقدم نظرية بديلة في الصراع والتغير يمكن أن تنطبق ليس فقط على المجتمع الرأسمالي بل على المجتمعات الصناعية ككل.

فالرأسمالية تميز نموذجاً واحداً فقط من المجتمع الصناعي. وثمة عوامل مرتبطة بالإنتاج الصناعي أينما وجدت الصناعة، هذه العوامل «التي لا يمكن أن تختفي إلا باختفاء الصناعة نفسها سوف ترتبط في هذه الدراسة بمفهوم المجتمع الصناعي» (٤٠).

إن موضوع دارندورف إذن هو ظروف التكوين الطبقي والصراع الطبقي في أي مجتمع صناعي.

التغيرات البنائية منذ عصر ماركس:

لنفحص قناعة داوندورف بأن التغيرات البنائية التي طرأت على الرأسمالية قد أفقدت التحليل الماركسي نفعه وقيمته. إن الانفصال بين الملكية والسيطرة هو واحد من مثل هذه التغيرات التي افتتن بها دارندورف.

ويسمي دارندورف هذه العملية «تحلل رأس المال Decomposition of Capital وهو يعادل بين انهيار المشروع العائلي وانهيار الرأسمالية ويقبل النظرية الدارجة عن تشتت رأس المال وتوزعه فيكتب قائلاً:

«هناك الآن أكثر من ثلثي الشركات في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة عبارة عن شركات مساهمة مشتركة، وتتجاوز ملكيتها أربعة أخماس جملة الملكية في المشروعات الاقتصادية.

ولم يعد المشروع الذي يملكه فرد أو أسرة ويديره هو النمط الغالب في التنظيم الاقتصادي، وعلاوة على هذا فإن رأسمال الشركات قد تشتت تشتتاً واسعاً. فثلاثة بالمائة من جملة السكان الراشدين في ألمانيا الاتحادية وحوالي ثمانية بالمائة من سكان الولايات المتحدة الأمريكية تقريباً يملكون سهماً أو أكثر من أسهم الشركات المساهمة» (٤٢).

إن سيطرة الشركات المساهمة وتشتت رأس المال يشكل عند دارندورف قطيعة كاملة مع الرأسمالية. أن هذه «الرؤية الراديكالية التي يعزوها دارندورف إلى ماركس نفسه تضعه في ذلك المعسكر جنباً إلى جنب «برنهام» وآخرين. ويتطلع إلى إقناعنا بأن ماركس قد اعتبر ظهور الشركات المساهمة بمثابة ثروة إدارية أو بمثابة بداية النهاية بالنسبة للرأسمالية. وهي رؤية مضادة تماماً لما ينعته دارندورف بالرؤية «المحافظة». التي تذهب إلى أن ثمة مبالغات في نتائج الانفصال الواضح بين الملكية والسيطرة والتحكم. والتي ذهبت إلى أن الملاك والمسيطرين مثل ملاك رأس المال والإداريين هم في حقيقة الأمر مجموعة متجانسة تماماً. بل غالباً ما تكون هناك ارتباطات مباشرة بينهم. وحين لا يكون الحال كذلك فإننا نجد إصراراً مماثلاً على التأكيد على الافتراضات القديمة المتعلقة بوجود طبقة رأسمالية متجانسة تقف في تضاد مع طبقة عاملة متجانسة أيضاً. ولا تتردد هذه الرؤية كثيراً في الغرب في أيامنا هذه على الرغم من أننا نجدها واضحة في مؤلفات س. رايت ملز» (٤٣).

ويعترف دارندورف بأن الملكية «لم تفقد تماماً وظيفتها كأساس للسلطة. فحق الإداري في التحكم والسيطرة وفي توقع الطاعة والإذعان يستمد شرعيته في جانب منه من حقوق الملكية الذي فوضه فيها جملة الأسهم، سواء اتخذت الإدارة شكلاً جماعياً أو شكل مجلس مديرين منتخب. لكن ثمة أساس ثانٍ للشرعية، أكثر أهمية في أغلب الأحيان، يتمثل على وجه التحديد في الاتفاق والإجماع بين أولئك المرتبطين بالمشروع على طاعة الأوامر» (٤٥) .

ليس تفويض حقوق الملكية مسألة قليلة الأهمية فقط بل إن حوافز ودوافع إدارات الشركات لم تعد رأسمالية «فلم تكن تهمة دافع الربح أبعد ما يكون عن الدوافع الحقيقية للناس كما هو عليه الحال الآن بالنسبة للمديرين في البيروقراطية الحديثة» (٤٦) .

وإذا وضعنا هذه المعتقدات التي يؤمن بها «دارندورف» في اعتبارنا فلسوف يصبح من السهولة بمكان أن نفهم كيف يستطيع دارندورف أن يقرر «أن رأس المال والرأسمالية بالتالي قد انحلت وأفسحت الطريق ـ في الميدان الاقتصادي ـ أمام تعددية من المجموعات المتفقة جزئياً، والمتنافسة جزئياً، والمختلف جزئياً ببساطة» (٤٧) .

وبجانب الإنحلال المفترض لرأس المال، حدث أيضاً إنحلال للعمل. وهو الإتجاه الذي لاحظه «ماركس» متمثلاً في تحول العمل في المصنع إلى عمل غير ماهر بصورة متزايدة وهو الاتجاه الذي ظل فاعلاً ونشطاً حتى نهاية القرن التاسع عشر فقط، حيث تراجع بعدها. ويستشهد دارندورف بفريدمان «وجيجر» «ومور» وغيرهم ممن اتفقوا على أن العمل قد شهد تدرجاً كبيراً خلال القرن الحالي أنتج ثلاث فئات ملموسة على الأقل، العمل الماهر، ونصف الماهر وغير الماهر. وذلك ينطوي على لا تجانس متنام بل حتى على مصالح متصارعة بين العمال الصناعيين بحيث أصبح «من العبث الحديث عن

طبقة عاملة. وأصبح من المشكوك فيه أن يكون لمثل هذا الحديث معنى. كما هو الحال بالنسبة للحديث عن طبقة رأسمالية» (٥١).

وفي الوقت ذاته أضحت «الطبقة المتوسطة الجديدة» جزءاً لا يتجزأ من المجتمع الصناعي. وهنا يسير «دارندورف» على خطى الباحثين العديدين الذين كتبوا عن النمو الملحوظ لقوة العمل ذات الياقات البضاء.

وفي معرض إعداده لنظريته الخاصة في الصراع، يذهب «دارندوف» عن اقتناع إلى أن التجمع اللامتجانس الذي أطلق عليه س. رايت ملز «السلاطة المهنية» يمكن أن يقسم إلى فئتين من أشباه الطبقات quasi – classes، أولئك الذين يأمرون ويقودون وأولئك الذين عليهم الطاعة «يبدو لي أنه يمكن رسم خط فاصل بين المستخدمين من أصحاب المرتبات الذين يشغلون مواقع في التراتب البيرقراطي، وبين قرنائهم الذين لا تعتبر مواقعهم جزءاً من التراتب البيروقراطي». (٥٥) وسوف نقيم معنى هذا الحد الفاصل فيما بعد، وفي الوقت نفسه ليس ثمة شك في أن نمو التجمعات الجديدة من البيرقراطيين والعمال أصحاب الياقات البيضاء هو تغير بنائي هام آخر جرى منذ عصر ماركس.

ومن التغيرات الأخرى التي يستعرضها «دارندورف» ظاهرة الحراك الاجتماعي والمساواة وتنظيم الصراع الطبقي. ويعترف «دارندورف» بأن دراسات الحراك لا تستند إلى فحص منهجي، ومن ثم، لا يمكننا أن نثق بما يسمى حقائق هذه الظاهرة ومعطياتها». (٥٨) ورغم ذلك فهو يفترض وجود قدر كبير ومتزايد من الحراك الصاعد في المجتمعات الصناعية ويعطي النسق التعليمي دوراً مركزياً في هذه العملية. إن تلخيصه الانطباعي للبيانات المتعلقة بالحراك لا يبعث على الثقة إذ يكتب قائلاً «يمكننا أن نستنتج من البيانات المتناثرة والمختلطة التي بين أيدينا ما يستطيع أن يلاحظه أي شخص يعيش في المجتمع الحديث من أن المجتمعات ما بعد الرأسمالية تشهد حركة

كبيرة صعوداً وهبوطاً، كما تشهد ذات الحركة أيضاً، داخل المستوى الاجتماعي الواحد، بين الأجيال وداخلها ولذلك فإن الفرد الذي يظل في مكان مولده وفي مهنة والده طوال حياته أصبح من الحالات الاستثنائية النادرة» (٥٩) .

إن مثل هذا القول لا يضيف شيئاً إلى معلوماتنا على الإطلاق فما الذي يمكن أن نتعلمه من أن البعض يتحرك صعوداً والبعض الآخر هبوطاً والبعض الثالث يبقى حيث هو؟ وما الذي يمكن أن نتعلمه من تلك الحقيقة المفترضة والتي مؤداها أنه من النادر أن نجد إبنا يتخذ مهنة والده، إن لم يذكر لنا إلى أي مدى وبأي معنى قد تحرك الابن من مهنة أبيه؟ كيف يمكن المقارنة بين مهن الآباء والأبناء فيما يتصل بفرص الحياة التي توفرها؟ .

وبنفس الطريقة غير النقدية يناقش دارندورف ما يعده «الانتشار الملحوظ للمساواة الاجتماعية في القرن الماضي. . .» (٦١) فقد كتب على سبيل المثال قائلاً «إن لكل مواطن في المجتمعات الصناعية المتقدمة مكانة متساوية من حيث الامتيازات والموانع القانونية. . وأن مجتمع ما بعد الرأسمالية قد طور نموذجاً من البناء الاجتماعي يستبعد كلاً من الأشكال المطلقة والمائعة وغير المحددة من الامتيازات والموانع. .» (٦٢) و«قد حدثت إعادة توزيع للدخل من خلال تزامن ارتفاع الأجور الحقيقية للعمال مع ارتفاع الضرائب المفروضة على أهل قمة الكسب» (٦٣) .

لا نستطيع أن ننكر أن ثمة تغيرات بنائية عديدة قد جرت منذ وفاة ماركس عام ١٨٨٣ لكن السؤال الملح يدور حول ما إذا كانت تلك التغيرات قد أفرزت نسقاً أو نظاماً اجتماعياً يبرر مصطلح «ما بعد الرأسمالي» وإذا سلمنا بالتحول من الشركة العائلية إلى الشركة المساهمة، وبتدرج الطبقة العاملة، ونمو الطبقة المتوسطة الجديدة، وتزايد الحراك وأخيراً تنظيم الصراع الطبقي، فإن أي من تلك التغيرات، أو جميعها معاً لا تعني

بالضرورة ما يؤكده دارندورف باستمرار، دون أن يتمكن من البرهنة عليه إطلاقاً، من أن «أغلب المجتمعات الصناعية المعاصرة لم تعد مجتمعات رأسمالية» (٦٧). ويسارع بتذكيرنا بأن ذلك لا يعني أنه لم تعد هناك قوة أو سيطرة أو صراع. فالمجتمع ما بعد الرأسمالي، شأنه شأن المجتمع الرأسمالي ينطوي على أولئك الذين يسيطرون على المصادر الاستراتيجية ومن ثم يأمرون، وأولئك الذين لا يسيطرون ومن ثم يطيعون. فحيثما كانت السلطة كانت علاقات السيطرة والخضوع. لكن ذلك أيضاً ليس واقعياً ولا حاسماً كما يبدو لأول وهلة. لأنه بدلاً من التحليل التاريخي الملموس لنظم اجتماعية اقتصادية، ذات أشكال معينة من الاستغلال والسيطرة والصراع، يقدم لنا دارندورف مفهوماً مجرداً ولا تاريخي عن مجتمع ما بعد الرأسمالية حيث يناضل الناس فيه من أجل السلطة فقط وببساطة أينما وجدوا، في الصناعة أو الكنيسة أو الحزب السياسي أو النادي الاجتماعي، أما بالنسبة للصراعات الصناعية في حد ذاتها فيرى دارندورف أنه قد جرى تنظيمها وتقعيدها وعزلها عن المجتمع ككل.

النظريتان الاجتماعيتان الماورائيتان The Two Metatheories of Society:

كان «دارندورف» من المشاركين الرئيسيين في الجدل الدائر حول مزايا نظرية التكامل إذا ما قورنت بنظرية الصراع. ولقد ألح على ضرورة التمييز بين نظريتين ما ورائيتين عن المجتمع؛ تتصور إحداهما النسق الاجتماعي بوصفه نسقاً متكاملاً ومندمجاً وظيفياً، وتخلع على القيم دوراً أساسياً في استمرار توازن النسق. أما الأخرى «فترى البناء الاجتماعي بوصفه تنظيماً مشدوداً إلى بعضه بالقوة والإكراه، ومندفعاً إلى تجاوز نفسه باستمرار بمعنى أنه ينتج في داخله القوى التي تجعله في عملية تغير لا نهائية دائماً..» (١٥٩).

وربما لا يدرك الجميع أن دارندورف لم يضع نفسه مباشرة فيما يسمى

معسكر الصراع - القمع. فهو يقول «ثمة مشكلات سسيولوجية يمكن أن تطرح نظرية التكامل افتراضات ملائمة لتفسيرها، وثمة مشكلات أخرى لا يمكن تفسيرها إلا في ضوء نظرية القهر أو القمع، وهناك أخيراً، مشكلات يمكن لكليهما أن يطرح تفسيراً ملائماً لها. .» (١٥٩).

إن موقف دارندورف له ما يبرره في اعتقادي، وبخاصة في تمييزه بين التيارين النظريين في علم الاجتماع المعاصر وفي إشارته إلى أن «نظرية التكامل والاندماج قد سيطرت بصورة ملحوظة على التفكير السيسولوجي في المرحلة الراهنة» وهو على حق في فضحه للواحدية المتطرفة لنظرية التكامل الوظيفية وعدم كفاءتها. ومن المعقول أيضاً أن يرفض الاختيار بين النظريتين الماورائيتين، داعياً بأن أي منهما غير كافية في حد ذاتها سواء تلك النظرية التي تنهض على أساس القيم وحدها أو تلك التي تستند بصورة كاملة على صراع المصالح والقوة والقهر.

ولكن أين الخطأ الذي يقع فيه دارندورف؟ إنه يكمن - في اعتقادي - في تأكيده لأبدية الثنائية النظرية والاستقطاب وديمومته، بقبوله لكلا النظريتين واعتقاده بصدق كل منهما بالنسبة لنوعيات معينة من المشكلات، ولن يترتب على مثل هذا الاعتقاد سوى تمزيق الأبعاد التحليلية من واقع مركب متعدد الأوجه والجوانب ووضعه في قطبين منفصلين، القيم هنا، والمصالح هناك، التكامل هنا، والصراع هناك، الإجماع هنا، والقهر هناك. والحقيقة أن قبول هذا الموقف من شأنه أن يحول دون تطور نظرية مفردة وموحدة.

ويبدو أن دارندورف نفسه كان معترفاً بقصور إتجاهه ومقاربته إذ يقول «حين نلاحظ الواقع الاجتماعي نجده مكوناً من مستويات معيارية وأخلاقية وأخرى تنظيمية وواقعية، أو من بنية فوقية وبنية أساسية بالمفهومات الماركسية الغامضة والباحث حر في اختيار تلك المستويات التي يرغب في المزيد من التركيز والتأكيد عليها، مع أننا يمكن أن ننصح بعدم تركيز

والتأكيد على واحد من تلك المستويات إلى درجة استبعاد المستوى الآخر، حتى يمكن للتحليل أن يكون واضحاً وشاملاً» (١٦٠). وينطوي هذا القول - بكل وضوح - على أهمية وجود اتجاه نظري واحد وليس اتجاهين منفصلين، من أجل فهم الواقع فهماً شاملاً وكافياً.

لقد كان «ماركس» نموذجاً في حد ذاته للمنظر الذي تطلع إلى تطوير اتجاه نظري موحد، وكان عليه، إن كان قد أقر بفكرة دارندورف أن يطور نظريتين واحدة للبنية الأساسية، والأخرى للبنية الفوقية لكنه أهدانا نظرية واحدة فقط، وهي ليست نظرية في الصراع والقهر على وجه التأكيد بالمعنى الذي يذهب إليه دارندورف.

ففي الوقت الذي يعترف فيه ماركس بصراع المصالح وصراع الطبقات وبالعلاقات بين الاستغلال والسيطرة، يقر على قدم المساواة أيضاً بأن القوة والقهر لم يكونا العناصر الفريدة المسئولة عن السيطرة الناجحة على الطبقات المقهورة، ويعرف كل إنسان الآن مقدار أهمية الايديولوجيا في الإطار التصوري الماركسي. ولقد أكد المرة تلو الأخرى أن الأفكار المسيطرة والسائدة في المجتمع في حقبة معينة هي أفكار الطبقة المسيطرة، فالطبقة التي تسيطر وتتحكم في وسائل الإنتاج المادي تتحكم أيضاً في وسائل الإنتاج الفكري وهي تكون بذلك، قادرة على فرض قيمها وأفكارها على أولئك الذين لا يسيطرون على شيء. لقد كان «ماركس» واعياً بأن القيم والأفكار تسهل إلى حد كبير سيطرة الطبقة الحاكمة، وهي مسئولة إلى حد كبير أيضاً عن الخضوع «الطوعي» للطبقة المقهورة التي تستدمج - إلى درجة معينة - تعريف الطبقة الحاكمة وتفسيرها للواقع وهو ما يشكل «الوعي الزائف» كما أطلق عليه ماركس.

ويشير ذلك ويوضح أن ماركس لم يكن منظر صراع ولا منظر متكامل، وأنه كان بعيداً عن فكرة «الاجماع القيمي» بعده عن المنظور الذي يؤكد القوة والقهر إلى درجة استبعاد الأفكار والمعتقدات والقيم والمعايير.

ولنعد مرة أخرى إلى مناقشة دراندورف للنظريتين الماورائيتين . وهي تلخص المعتقدات الرئيسية في نظرية التكامل على النحو التالي :

١ ـ لكل مجتمع بناء مستقر نسبياً من العناصر .

٢ ـ تتكامل عناصر البناء الاجتماعي وتندمج بدرجة ملموسة في كل مجتمع .

٣ ـ لكل عنصر من عناصر المجتمع وظيفة تمثل إسهاماً في استمرارية المجتمع بوصفه نسقاً .

٤ ـ يستند كل بناء اجتماعي وظيفي على إجماع قيمي بين أعضائه .

ولقد فحصنا ، في القسم الأول من هذا الكتاب مشكلات ونقائص هذا الاتجاه والواحدية المتطرفة التي تميزه . فحصنا مطولاً ، ولن نكرر المناقشة مرة أخرى هنا ، ولكن هل تخلو نظرية القهر ، كما يسميها دارندورف ، من المشكلات؟ وهل هي أقل واحدية (أي تركيزاً على بعد واحد) . الإجابة بلا في اعتقادي . وإليك المعتقدات الأساسية التي تنطوي عليها هذه النظرية كما يراها «دارندوف» .

١ ـ إن كل مجتمع عرضة لعمليات التغير في كل جانب من جوانبه ، فالتغير ظاهرة شاملة وكلية الوجود ومستمرة .

٢ ـ يكشف كل مجتمع في كل جانب منه ، عن تنازع وشقاق وصراع . فالصراع أيضاً ظاهرة شاملة وكلية .

٣ ـ يسهم كل عنصر من عناصر المجتمع في عدم تكامله وفي تغيره .

٤ ـ ينهض كل مجتمع على أساس قهر بعض أعضائه للبعض الآخر (١٦٢) .

إن التأكيد على تغير كل مجتمع في كل جانب من جوانبه دون الإشارة إلى طبيعة هذه التغيرات ومداها ، لا يضيف كثيراً إلى فهم القضية . كما أن الافتراضات التي تذهب إلى أن الصراع والنزاع موجودان في كل جانب من

جوانب المجتمع ، أو أن كل عنصر من عناصر المجتمع يسهم في اللا تكامل والتغير ، لا تقول لنا شيئاً مفيداً حول نوعية هذه الصراعات أو تلك العناصر وتعجز عن التمييز بين مشاجرة بين أصدقاء ، مثلاً ، وبين الصراع الطبقي(*) .

وهل صحيح ما يؤكده دارندورف من أن هذا الإتجاه النظري يستطيع أن يفسر ظواهر تعجز عن تفسيرها نظرية التكامل؟ وهو في محاولته لتدعيم فكرته هذه يقدم أمثلة من نموذجين من الظواهر ، يشير المثال الأول إلى ميل المشروعات الصناعية والتجارية المتعاظم لإضافة وظيفة مدير شئون العاملين في بنائها التنظيمي . أما المثال الثاني فهو إضراب عمال البناء في برلين الشرقية في السابع عشر من يونيو ١٩٥٣ الذي أدى إلى انتفاضة عامة «ضد النظام الشيوعي في ألمانيا الشرقية» (١٦١) .

وتستطيع النظرية الوظيفية ، في رأيه ، أن تفسر الظاهرة الأولى ، بينما تلائم نظرية الصراع تفسير الظاهرة الثانية . بعبارة أخرى نحن في حاجة إلى نظريتين منفصلتين واحديتي الجانب؛ إحداهما للظواهر الواضحة الاستقرار والنظام والأخرى للصراع ، ومن ثم ، علينا في دراستنا لألمانيا الشرقية أن نستخدم الوظيفية قبل انتفاضة يونيو ثم نتحول إلى نظرية القهر فور حدوث الانتفاضة .

من الواضح أن المطلوب ، من أجل فهم الانتفاضة ، فهماً لتاريخ وطبيعة النظام الألماني الشرقي ، بالإضافة إلى قضايا أخرى مثل علاقات العمال بالبيروقراطيين . وحتى نفهم لما هب العمال في يونيو ، لا بد أن نفهم لماذا لم ينتفضوا قبل ذلك. وعلى أي حال فإن هذا ليس مكان تحليل هذه الحادثة

(*) هذه الانتقادات تنصب على رؤية دارندورف للماركسية وشرحه لها وليس على الماركسية ذاتها (المترجم) .

بالتفصيل ، وليس وقته ، وكل ما نود أن نبرزه هنا هو الخطأ الذي يقع فيه «دارنـدورف» ، مرة أخـرى نحـن في حاجـة ، ليس إلى نظريتـين منفصلتـين كما ينصح «دارندورف» يجري استخدامها في مناسبات مختلفة ، بل إلى نظرية جدلية موحدة .

وربما يعترض القارىء بأن ذلك هو ما يدافع عنه ويتبناه دارندورف. أليس هو القائل بكل صراحة ووضوح «لن نستطيع أن نفهم المجتمع إلا إذا فهمنا ديـالكيتيك الاستقرار والتغير ، التكامـل والصراع ، الـوظيفة والقـوة المحـركة ، الاجمـاع والقهـر» (١٦٣). ويـردد أن النموذجيين النـظريين «يشكلان جوانب تكميلية ، أكثر من كونها بديلة ، لبناء المجتمعات الكلية ولكل عنصر من عناصر هذا البناء أيضاً» .

لكنه يضيف، في العبارة التـالية، قـائلاً «علينـا أن نختار بينهـما في معرض تفسير مشكلات معينة فقط لكنهما موجودتان في الترسانة التصورية والنظرية للتحليل السـيولوجي جنباً إلى جنـب» (١٦٣). وهنا يعيدنا مرة أخرى إلى النظريتين القائمتين «جنباً إلى جنب» كما لو كانت هاتان النظريتان مطابقتين للعناصر الفعلية ، لواقع منقسم إلى شعبتين .

وإذا كان دارندورف يدرك ، ويقر بأهمية وجود نظرية جدلية موحدة ، فكيف له أن يشك في إمكانية قيام مثل هذه النظرية؟ فهو يقول متساؤلاً : «هل ثمة وجهة نظر عامة تؤلف بين جدليات التكامل والقهر ، هل وجدت مثل هذه الرؤية النظرية ؟». ويجيب عن سؤاله قائلاً «مبلغ علمي أن مثل هذا النموذج النظري العام غير موجود ، أما عن إمكانية وجوده فإن علي أن أتحفظ في حكمي ، فعلى الأقل يبدو مفهوماً أن توحيد النظرية غير عملي إلى درجة حيرت المفكرين منذ بداية مسيرة الفلسفة الغربية» (١٦٤) .

الروابط ضرورية التنسيق :

يرى دارندروف المجتمع الصناعي بعد الرأسمالي المعاصر بوصفه

مجموعة من «الروابط ضرورية التنسيق» التي تتميز نسبياً بحرية الانتساب إليها وهي ترجمة ثقيلة ومزعجة لمفهوم ماكس ڤيبر الألماني Herrschaftsverband والذي سوف أشير إليه فيما بعد بوصفه رابطة Association . ويكتب دارندورف قائلاً «إن الدولة والكنيسة والمشروع ، كذلك أيضاً الحزب السياسي، والاتحادات المهنية ، ونادي الشطرنج ، هي بمثابة روابط بهذا المعنى» (١٦٨) .

وتتميز كافة تلك الروابط بوجود استقطاب واضح بين البعض الذين يتمتعون بالسلطة وبين الآخرين الذين يفتقرون إليها. وتصبح الروابط إذن هي المكان الذي تجري فيه السيطرة والصراع . إننا نقترب الآن من جوهر نظرية دارندورف الخاصة عن حقبة ما بعد الرأسمالية .

ويذهب دارندورف ـ على النقيض من الرؤية الماركسية إلى القول بأن تصور ماركس عن تطابق الثروة والقوة (أي ترتب القوة على الثروة) قد فقد ما كان يتمتع به من صدق . إن الوضع الذي كان من يملك القوة الاقتصادية فيه ، يحكم سياسياً أيضاً قد انتهى بشكل مؤكد . إننا نجد ، في حقبة ما بعد الرأسمالية الراهنة مجموعة من الروابط يحتل البعض قمة بعضها في الوقت الذي يشغل فيه قاع بعضها الآخر والعكس صحيح(*) ومع أن دارندورف قد صاغ هذه الرؤية بحذر نسبي ، فإن ثمة شك في أنه كان مقتنعاً بها تماماً ، فهو يقول على سبيل المثال؛ إن سيطرة الفرد الذي يؤدي أدواراً معينة ، في رابطة واحدة لا تعني بالضرورة أنه يسيطر في كافة الروابط الأخرى التي ينتمي إليها ، كما أن الخضوع في رابطة لا يعني الخضوع فيها جميعاً . . .

ويقول مرة أخرى على الرغم من أنه من المرجح أن توجد ارتباطات

(*) أي أن مكانة الفرد تختلف صعوداً وهبوطاً ـ في الوقت ذاته في الروابط المختلفة التي ينتمي إليها (المترجم) .

امبيريقية معينة بين مواقع سلطة الأفراد في الروابط المختلفة، فإن ذلك لا يعني أنها ارتباطات عامة على الاطلاق، إذ ترتبط في كل حالة بظروف امبريقية خاصة . . .

وهو يقول أخيراً، طالما أن السيطرة في مجال الصناعة لا تتضمن بالضرورة سيطرة في مجال الدولة أو الكنيسة أو الروابط الأخرى، فإن المجتمعات الكلية يمكن أن تتبدى في صورة أشكال متعددة من التجمعات المتنافسة في علاقات السيطرة والخضوع» (١٧١ ـ ١٧٢) .

ينطوي مجتمع ما بعد الرأسمالية، عند دارندورف على تعددية من الروابط، كل منها يتكون من مجموعتين متعارضتين، إحداهما في السلطة والأخرى خارج السلطة . حين تكون مصالحها كامنة، تكون أشباه جماعات quasi groups، لكنها تصبح جماعات مصلحة حين تتجلى المصالح وتصبح ظاهرة Manifest ، أو كما يقول «ثمة فئتان من أشباه الجماعات في كل رابطة ضرورية التنسيق، تتوحد كل منها من خلال المصالح المشتركة الكامنة، يمكن التمييز بينهما، وتتحدد توجهاتهم المصلحية من خلال حيازة السلطة أو الاستبعاد منها. ومن أشباه الجماعات هذه يجري تجنيد وتكوين جماعات المصلحة والبرامج المفصلة الواضحة للدفاع أو الهجوم على بناءات السلطة الشرعية القائمة . وفي أي رابطة معينة نجد صراعاً بين هذين التجمعين» (١٨٣ ـ ١٨٤) .

لكن ما يذهب إليه «دارندورف» هنا يبدو كما لو كان عقيدة جامدة Dogma ، فأينما وجدت السلطة فسوف يناضل الناس من أجلها، وهي عقيدة أقرب إلى طبيعة القانون السيكلوجي منها إلى الافتراض السسيولوجي، لأنها تنطوي على أن الصراعات تتولد من خلال فروق السلطة في حد ذاتها أكثر من كونها تتولد نتيجة للقهر والاستغلال، وإساءة استخدام السلطة، وغير ذلك من القضايا الجوهرية .

إن دارندورف يستمد تصوره هذا للأشياء ، في حقيقة الأمر من باريتو وموسكا وريمون آرون ، كما يفسر هو نفسه أفكارهم . إن الرؤية السسيولوجية لكل من باريتو وموسكا تفترض سلفاً طبيعة متأصلة في الإنسان على نحو لا يقبل الشك ، وهو وفقاً لطبيعته هذه ، أناني وباحث عن القوة. وهذه الرؤى لا تختلف اختلافاً ملحوظاً عن رؤية الإنسان الذي يكافح من أجل السلطة عند «دارندورف»[10].

ومع ذلك فإن تصور دارندورف عن القوة والسلطة يقصر عن أفكار باريتو وموسكا ، لأن كليهما قد أدرك وجود صفوة حاكمة أو طبقة سياسية ، بينما يفكك دارندورف الطبقة الحاكمة إلى تعددية من المجموعات الحاكمة كل منها منوطة برابطتها الخاصة «ليست المجموعات الحاكمة أكثر من مجرد مجموعات حاكمة في روابط محددة، وعلى المستوى النظري يمكن أن يكون هناك مجموعات عديدة متنافسة ومتصارعة أو متعايشة ومسيطرة في المجتمع تتعدد بتعدد الروابط الموجودة فيه» (١٩٧ - ١٩٨) .

ويكتشف دارندورف نفسه أن رؤيته التعددية المتطرفة ، التي ترى أن أولئك الذين يكونون في قمة بعض الروابط يكونون في قاع البعض الآخر . يكتشف أنها غير مقنعة تماماً. إذ يقول فيما يتصل فقط بالصناعة والدولة والكنيسة «من المرجح أن يكون عمال الصناعة مجرد أعضاء في نفس الوقت في الكنيسة ومجرد مواطنين في الدولة ويتوقع المرء أن تكون المقامات الرفيعة في الكنيسة مرتبطة ، بشكل ما، بحكام الدولة ، ومن المحتمل أن تكون مرتبطة كذلك بالملاك والمديرين في المجال الصناعي» (٢١٤) . وهذه

(١٠) أنظر كتابنا Ideology and the Development of Sociological Theory (Englewwood Cliffs, N. J: Prenlice- Hall, 1968).

للاطلاع على تحليل نقدي لأعمال المفكرين (باريتو وموسكا) .

الحالة أكثر اقتراباً من قطب التطابق (بين القوة الاقتصادية والقوة السياسية(*)) مما يسميه هو «مقياس التطابق التعددي . . Pluralism - Superıposition» ويصر على أن التأكد من نمطية ذلك المقياس هي قضية امبريقية . فهل يعني أن البحث الامبيريقي للبناء الاجتماعي «بعد الرأسمالي» من المرجح أن يكشف عن أن العمال يشغلون مواقع القيادة في الصناعة؟ والدولة؟ والكنيسة؟ أم يعني أنه بينما يحكم ويسيطر مديرو الشركات على الصناعة فإن العمال يسيطرون على الدولة؟ إننا نشك كثيراً في أن دارندورف يمكن أن يجيب غن هذه الأسئلة بالإيجاب ومع ذلك يظل متمسكاً بفكرته عن تعددية الروابط الاستقطابية التي يكون فيها الأعضاء مسيطرين في مكان وخاضعين في مكان آخر .

والصراع ليس منظماً ومقعداً فقط عند دارندورف بل هو معزول أيضاً. فالصراع في مجال الصناعة لا يمتد إلى المجالات الأخرى في المجتمع ولا يؤثر فيها بل يظل مقصوراً في المجال الصناعي . «إن واحدة من أهم الأفكار والقضايا التي ينطوي عليها التحليل الراهن لمجتمع ما بعد الرأسمالية ، أنه قد جرى فض الاشتباك بين الصناعة والمجتمع وذلك على خلاف المجتمع الرأسمالي . . وإنه قد حدث عزل تنظيمي للصناعة والصراع الصناعي في مجتمع ما بعد الرأسمالية جعلهما مقصورين في حدود مجالهما وأوقف تأثيرهما على المجالات الأخرى في المجتمع» (٢٦٨) .

ولقد لاحظ «بورتومور» في هذا الصدد «إن التقييم الامبيريقي لقضايا (دارندورف) سوف يكشف بسهولة عن زيفها قياساً بقضايا ماركس ، التي طورت الأولى لكي تحل محلها حيث كشفت دراسات عديدة عن أن الصراعات السياسية في البلدان الصناعية الأوربية ، وفي الولايات المتحدة

(*) أي المفهوم الماركسي للعلاقة بين القوة الاقتصادية والسلطة (المترجم) .

الامريكية بدرجة أقل ، ترتبط ارتباطاً وثيقاً ومستمراً بالصراعات الصناعية ، وتعبر عن المصالح المختلفة للطبقات الاجتماعية الرئيسية . .[١١] .

وجدير بالذكر أن دارندورف نفسه يدرك قوة الاعتراضات التي يمكن أن تثار ضده ، ويعترف بأن بنية الحكومة في الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا وفرنسا وألمانيا والبلدان الأخرى تؤكد فكرة س . رايت ملز التي تذهب إلى أن «صفوة القوة» في مجتمعات ما بعد الرأسمالية تتخذ شكلاً موحداً نسبياً ومحكومة بأصحاب السلطة الصناعية» (٢٧١).

لكنه يحاول إنهاء موضوعته ، بالقول بأنها تشير ليس إلى واقع فعلي آني بل إلى «واقع مستهدف» tedential reality ، هذا الواقع ، بالنسبة له ، سيشهد «تعدداً في الطبقات المتمايزة المسيطرة والخاضعة في المجتمع على قدر تعددية الروابط الموجودة فيه . ونؤكد هنا أن الحكام المحكومين في المجال الصناعي ، في مجتمع ما بعد الرأسمالية ، يتجهون إلى التمايز والانفصال كجماعة عن الحكام والمحكومين في المجتمع » (٢٧١) .

ويؤكد أخيراً أن «المدير خارج نطاق المشروع ، قد يكون مجرد مواطن ، وأن يصل العامل إلى عضوية البرلمان. إن وضعهما الطبقي الصناعي لن يستمر محدداً لوضعهم في بنية السلطة في المجتمع السياسي» (٢٧٦) . إذا كان ذلك هو مجرد إتجاه ، فهو اتجاه بالغ الضعف في حقيقة الأمر .

لقد أصبحت السياسة والدولة في مجتمع دارندورف بعد الرأسمالي مجرد رابطة أخرى، ومن ثم فإن تصورات ماركس ، وحتى تصورات ڤيبر أيضاً قد أصبحت عتيقة وبالية الآن . لماذا؟ يجيب دارندورف قائلاً إن رابطة

---

(١١) T. B. Bottomore, Classes in Modern Society (New York) Pantheon Books, 1966) PP. 27 – 28.

الدولة السياسية هي تنظيم الأدوار (بالمعنى الدقيق. ومن ثم فإن الأولوية الامبريقية لبنائها وديناميتها لا يمكن أن يشتق من افتراض هو نظرية على وجه التحديد، أكثر شمولاً من مثل هذه التنظيمات إن ما يشير إليه بعض العلماء الاجتماعيين بوصفه «سياسة» هو وحدة من وحدات التحليل الاجتماعي، مماثلة تماماً لوحدات أخرى كالمشروع الصناعي، والكنيسة والجيش.. (٢٩٠).

والحقيقة أن هذا تصور غريب للدولة، فهو ينطوي على أن الدولة لا تتمتع بقوة أكبر أو سلطة أعظم من غيرها من الروابط. وينكر الظروف العديدة والواسعة التي تجعل سلطة الدولة تفوق كافة السلطات الأخرى. أما الدولة عند دارندورف فهي مجرد رابطة والذين يحكمون مجتمع ما بعد الرأسمالية هم ببساطة أولئك الذين يحتلون مواضع القمة الحكومية في الفروع الإدارية والتشريعية والقضائية.

ويقول لنا «دارندورف» في نهاية كتابه أنه مهتم بالفروق بين المجتمعات الحرة والمجتمعات الشمولية وأنه يتفق «مع العقيدة المشتركة التي تذهب إلى أن الصراع بين المجتمعات الحرة والمجتمعات الشمولية هو القضية المسيطرة على الصراع السياسي في عصرنا» (٣١٨).

ولسوء الحظ لا يلقي تحليله أي ضوء على عمليات أي نموذج من هذين المجتمعين. لأنه يتجنب السؤال الأساسي والمحوري في عمله، هل المجتمعات الصناعية المعاصرة في الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا الغربية واليابان، مجتمعات بعد رأسمالية فعلاً كما يزعم؟ إن هذا السؤال لم يحظ بأي اهتمام فكري منظم، طالما أن المباديء الرأسمالية التي ما تزال حاكمة ومسيطرة قد جرى تجاهلها كما جرى تجاهل نظم ومؤسسات تلك المجتمعات أيضاً. كما لم يكن هناك أيضاً أي تحليل أو دراسة للمجتمعات

الشمولية . وكنتيجة لذلك لا يترك لنا داندرورف سوى مفهوم غامض وخاص هو «المجتمع بعد الرأسمالي» Postcapitalist لا يخاطب أي عنصر أساس في أي نموذج من النموذجين الاجتماعيين .

٩ - نحـو نموذج مـاركس - فيبر للتحليل الاجتمـاعي والتاريخي

من بين علماء الاجتماع الأمريكيين المعاصرين ، يُعد س . رأيت ملز ، أفضل من أدرك أهمية الحوار النقدي مع الماركسية . فقد كان واعياً بأن الحوار مع شبح «ماركس» قد مهد الـطريق لظهـور ما أطلق عليـه التراث الكلاسيكي في الفكر السسيولوجي .

وقد اعتقد ملز أن هذا التراث الذي ينطوي على الماركسية والانتقادات التي وجهت إليها معاً قد طرح فهماً لا غناء عنه في أعمال الفكر حول الإنسان والمجتمع والتاريخ . أو كمـا يقول هـو «ينطوي علم الاجتمـاع الكلاسيكي على تشكيلة ضخمة من المفهومات والقيم والمناهج ، ذات دلالة وعلاقة واضحة بأساليب حياة الفرد، وطرق صنع التاريخ في الحقبة التي نعيشها . وهذا ما يجعله ذا أهمية مركزية للعمل الثقافي والفكري المعاصر ، ويجعل هذا العلم أيضاً يقف بين أكثر جوانب ميراث الحضارة الغربيـة قيمة[١] .

وفي ضوء ذلك لم يكن «ملز» ماركسياً كما لم يكن غير ماركسي لكنه كان ماركسياً بسيطاً Plain ، وهو الوصف الذي اختاره لنفسه ، وقد أراد بهذا المصطلح ، «البسيط» أن يميز نفسه عن أولئك الذين لقبهم بالماركسيين

(١) C. Wright Mills, Images of Man (New York: George Braziller, 1960) P. 17.

المتحذلقين والمعقدين والسوقيين Vulgar, Sophisticated . أما أصحاب الماركسية ، الفجة أو السوقية فلديهم التزام عقائدي دجماطيقي بملامح وعناصر معينة من الفكر الماركسي ويعتقدون أن تلك الملامح هي كل الماركسية. . . وأما الماركسيون المحذلقون والمعقدون فإنهم يرفضون الاعتراف بأن ماركس يمكن أن يخطىء في أي شيء . وهم يحاولون تعقيده بأن يضموا إلى مذهبه الفكري . . كل تراث علم الاجتماع قبل ماركس وبعده. . .[٢] .

فيرى الماركسيون المعقدون «أن ليس ثمة» «علم اجتماعي» ذا قيمة ، هناك فقط علم اجتماعي ماركسي، ولذلك يحاولون لوي عنق الأفكار الماركسية لكي تناسب الوقائع الجديدة ، ويخلطون النموذج النظري الماركسي العام بنظريات خاصة ، وحتى عندما تكون المصطلحات الماركسية غامضة بصورة ملموسة ، وغير كافية بشكل ملحوظ ، نجدهم يصرون على التمسك بها ويرفضون التخلي عنها وهذا الأسلوب في التفكير ، من شأنه - في أحسن أحواله أن يعوق التحليل ويجعله غير ضروري . بالإضافة إلى كونه مملاً ومضجراً، ويصبح في أسوأ حالاته شعارات معقدة بديلة للبحث والتفكير . .[٣] .

أما الماركسيون المتبسطون Plain (سواء كانوا على وفاق أو على خلاف) فهم يعملون على تراث ماركس الخاص . إنهم يفهمون ماركس، كما يفهمون الكثير من الماركسيين اللاحقين بوصفهم جزءاً من التراث الكلاسيكي في الفكر السسيولوجي . وهم يتعاملون مع ماركس تعاملهم مع أي مفكر عظيم من مفكري القرن التاسع عشر ، بطريقة علمية ، ويعالجون كل حقبة لاحقة من الماركسية بوصفها ذات

(٢) C. Wright Mills, The Marxists (New York: Dell publishing Co., 1962) p. 88.

(٣) Ibid

خصوصية تاريخية . وهم يتفقون بشكل عام على أن الفكر الماركسي يحمل ملامح مجتمع القرن التاسع عشر ، لكن نموذجه النظري العام وطرائقه في التفكير تحتل وضعاً مركزياً في تاريخهم الفكري الخاص وتظل ذات دلالة وارتباط في محاولاتهم لفهم العوالم الاجتماعية المعاصرة . ولقد أكد هذا الفريق من الماركسيين الأنقياء، على إنسانية الماركسية ، وبصفة خاصة عند ماركس الشاب ، ودور البنية الفوقية في التاريخ ، ولقد أشاروا إلى أن عدم تقدير وتأكيد التفاعل والتلاقح بين الأساس الاقتصادي والبنية الفوقية في صنع التاريخ ومسيرته من شأنه أن يحول الإنسان إلى ذلك التجريد الذي انتقد ماركس نفسه فيورباخ من أجله . لقد كانوا منفتحين (على النقيض من أولئك الدجماطيقيين) في تفسيرهم للماركسية واستخدامهم لها . لقد أكدوا أن «الحتمية الاقتصادية» هي قضية درجة ، وأنها قد استخدمت كذلك في كتابات ماركس الخاصة بصفة خاصة في مقالاته التاريخية. وقد أكدوا إرادة الناس في عملية صنع التاريخ، وحريتهم في مقابل أي قوانين تاريخية، حتمية، وانعدام المسئولية الفردية طبقاً لذلك .

إن الماركسية «البسيطة أو النقية» عند «ملز» هي جزء متكامل في التراث الكلاسيكي للفكر السسيولوجي . إنها عنصر أساسي في هذا التراث ولو أنها بمفردها وبمعزل عن تطورات ذلك التراث الماركسية وغير الماركسية غير كافية لفهم الواقع الاجتماعي في النصف الأخير من القرن العشرين . وقبل كل شيء ، ليس ثمة شك في أن ماركس قد مات في عام ١٨٨٣ ، ويجب أن نقيم عليه دعوى الموت ، كما يقول «ميلز» ولهذا السبب وحده ، إن لم يكن لأي سبب آخر جاءت جوانب عديدة من تحليله خاطئة . فهو لم يعش ليشهد التطورات التي أحبطت توقعاته عن التحول الثوري في المجتمع الرأسمالي .

صحيح أن ماركس لم يكن له نظراء من أتباعه ومع ذلك فإن الماركسية لم تنته ، لكنها بدأت به ، إنه لنقص وخسارة فكرية وكبيرة، أن نظل جاهلين بما

طوره الماركسيون بعد ماركس ، وبما أدخلوه من تعديلات وصقل على نظريته ومن ثم أثروا به التراث الكلاسيكي . وهي خسارة مماثلة أيضاً أن نتجاهل الاسهامات غير الماركسية في الفكر السسيولوجي تلك الاسهامات التي قدمها العلم الاجتماعي الأكاديمي بصفة عامة ونقد الماركسية بصفة خاصة .

إن المفكرين الذي شكلوا التراث الكلاسيكي لم يكونوا على نفس المستوى من الاسهام والعمق، ويعتقد «ملز» إن اثنين من بينهما تعلو قامتاهما على الباقين كافة، ألا وهما «كارل ماركس» و «ماكس ڤيبر»، ويكتب «ملـز» قائلاً إذا كان علينا أن نحدد أنفسنا بدراسة أعمال عالمين من علماء الاجتماع فإن اختياري سوف يقع على هاتين الشخصيتين . . "(٤) .

وفيبر ، عند ملز ، هو المراجع الأعظم لماركس ، ولا يعني ذلك بأي معنى أن فيبر يبز ماركس أو يدحضه أو ينسخه ، بل إن عمل فيبر بمثابة تطوير وتصحيح للإطار الماركسي. إن مفهومات وتصورات هذين المفكرين لا ينبغي النظر إليها على أنها متضادة بل بوصفها متكاملة. فنموذج المجتمع الذي يظهر بالتصحيح الفيبري أفضل من النموذج الماركسي وحده (دون تصحيح فيبر) على الرغم من أن النموذج الماركسي وحده يتفوق على غيره بالتأكيد .

لقد قيم فيبر الإتجاه المنهجي لماركس بوصفه ينطوي على أهمية أساسية ورأى أن إتجاهه هو يكمل الإتجاه الماركسي فلم يكن فيبر - بأي معنى يطور منهجاً مضاداً لماركس . ولم يكن يقصد بالتالي أي دحض أو تفنيد للماركسية على نحو ما ذهبت التفسيرات الميكانيكية الساذجة لنظرية ماركس من قبل بعض أتباعه (٥) .

---

(٤) Mills, Images

(٥) للاطلاع على مناقشة أوفى لعلاقة فيبر بماركس، أنظر كتابنا :

(٦) Ideology and the Development of Sociological Theory, (Enlewood Cliffs, N. 2: Prentice - Hall, 1968).

لقد كان ثمة مفكرون عديدون يحتلون منزلة رفيعة فيما يسميه ميلز التراث الكلاسيكي ، لكنني أميل إلى الاتفاق معه في أن ماركس وڤيبر هما الأكثر أهمية لأن النموذج النظري لكل منهما يكمل نموذج الآخر . وهذا هو السبب عندي على وجه الدقة . وتمكننا هذه التكميليـة من التأليف بين نموذجيهما في نموذج نظري واحد . وهو النموذج الذي يشكل أدق الأدوات التحليلية المتاحة للتفكير حول بناء المجتمع الحديث وصيرورته . ما العناصر الأساسية لما يسمى النموذج الماركسي ـ الڤيبري إذن؟

لنبدأ بطرح أوليات النموذج الماركسي . لا يخفى أن المفهوم الرئيسي المتمثل في «أسلوب الإنتاج» هو أعظم عناصر النموذج الماركسي أهمية ، مع وضعنا في الاعتبار جوانبه التحليلية المختلفة مثل «القوى الإنتاجية» و«علاقات الإنتاج» أو «علاقات الملكية» . وقد وجدت ـ عبر التاريخ ـ أساليب إنتاجية كبرى عديدة وبصفة خاصة ، الأسلوب الجماعي البدائي والآسيوي والعبودي والاقطاعي والرأسمالي والاشتراكي (على الرغم من الخلافات والاشكاليات التي تثار حول ما إذا كان الأسلوب الأخير قد ظهر إلى حيز الوجود وبأي مقياس) .

إن العلاقة الجدلية بين القوى الإنتاجية المتطورة أو الآخذة في التطور وعلاقات الملكية القائمة التي قد تيسر المزيد من تطور الإنتاجية أو تعترض هذا التطور ، هي قضية محورية فيما يتعلق بفهم بناء المجتمعات وتغيراتها التاريخية .

إن مزايا هذا المفهوم الذي يمثل بؤرة الاهتمام الماركسي لا تزال واضحة وملموسة حتى اليوم ، وذلك ما سوف نلاحظه أيضاً بالنسبة لبؤرة اهتمام ماكس ڤيبر . ففي عصر تعاني فيه المجتمعات الصناعية المتقدمـة رأسمالية ولا رأسمالية من أزمات بيئية تهدد بالمعنى الحرفي للكلمـة وجود الناس وبقائهم ، وفي الـوقت الذي تبحث دول العـالم الثالث فيـه عن

استراتيجيات للتنمية، وتناضل من أجل تجاوز ميراث مئات السنين من الهيمنة والسَيطرة المباشرة وغير المباشرة، في مثل هذا الوقت يكون التركيز على أسلوب الإنتاج ربما أكثر أهمية من عصر ماركس. فما هو الأعظم أهمية من تحليل ملائم للقوى الإنتاجية، وعلاقات الملكية في عصرنا الراهن وآثارها على الناس؟ ما التكاليف والثمن الإنساني الذي يدفع لمن يسيطرون اليوم على وسائل الإنتاج، الثمن والتكاليف التي تنتزع منا جميعاً؟ ألم يتحول أسلوب الإنتاج القائم ليصبح بالفعل أسلوباً للتدمير والتحطيم؟ إن هذه الأسئلة وغيرها لا تترك أي مجال للشك في الصدق المتواصل لبؤرة اهتمام ماركس، أي مفهوم أسلوب الإنتاج.

ويشير مفهوم «القوى المنتجة» إلى المنتجين المباشرين مهاراتهم، ومعرفتهم، وخبرتهم، إضافة إلى الأدوات التي يستخدمونها في الإنتاج، والعلاقات التعاونية التي تجري في عملية العمل. أما «علاقات الإنتاج» فهي تشير - في المقابل - وفي عصر ماركس إلى ملكية وسائل الإنتاج الكبرى والمصادر الاستراتيجية الأخرى. ومن الخطأ أن نفترض أن ماركس قد حصر مفهومه عن الملكية في معناه القانوني الضيق، كما أشرنا إلى ذلك في مناقشتنا السابقة لدارندورف ومن الغباء أن نفعل ذلك أيضاً في عصرنا الراهن، أي أن نقيد مفهوم الملكية بالمعنى القانوني الضيق.

والسؤال الأساسي الذي ينبغي أن يثار، لدى دراستنا «لعلاقات الإنتاج» هو من يسيطر على عملية الإنتاج ويتحكم فيها؟ ما هي الأشكال القانونية والسياسية التي تتخذها هذه السيطرة؟ إن هذه الأسئلة من شأنها أن تقودنا إلى تحليل البناء الطبقي للمجتمع.

ثمة عناية إذن واهتمام بعلاقات الملكية والقوة أو تدرج المجتمع إلى طبقات متصارعة المصالح، في قلب النسق التحليلي الماركسي وبؤرته.

والطبقات عند ماركس ليست تقسيمات اجتماعية تعسفية، إنها مقولات

تاريخية تشير إلى الأوضاع والمواقع المتصارعة التي شغلها الناس في أساليب الإنتاج المتغيرة تاريخياً ، السيد والعبد ، المالك الاقطاعي والقن ، الرأسمالي والعامل .

وكما تتغير القوى المنتجة والعلاقات الإنتاجية ، يتغير أيضاً البناء الطبقي للمجتمع . وفي ضوء ذلك لم يحاول ماركس أن يحلل نظرياً تحول أسلوب إنتاجي إلى آخر فقط بل حاول أيضاً أن يحلل التغيرات الهامة التي تجري داخل أسلوب إنتاجي معين .

فإذا أخذنا مثلاً ، أسلوب الإنتاج الرأسمالي ، الذي حظي بالاهتمام العلمي الأعظم من «ماركس» فلسوف نجده في المجلد الأول من «رأس المال» يصف وصفاً تفصيلاً دقيقاً عملية العمل المتغيرة من التعاون البسيط في صناعة المانيفاتورة الباكرة إلى الإنتاج الآلي بما فيها من تغيرات في بنية الطبقة العاملة تترتب عليها .

لقد كان من أهداف ماركس الأساسية أن يوضح الاتجاهات القوية التي تحول بفاعلية بنية المجتمع تحت تأثير الرأسمالية . وقد أكد ماركس أن أسلوب الإنتاج الرأسمالي كان أسلوباً ثوريا إذا ما قورن بكافة الأساليب السابقة عليه، وأن الرأسماليين كطبقة، في تثويرهم لوسائل الإنتاج يثورون أيضاً كافة ظروف الوجود الأخرى .

وربما كان ما نعرفه عن أطروحة ماركس الرئيسية في «رأس المال» محدوداً، وهي الأطروحة التي تذهب إلى أن الرأسمالية التنافسية قد أسلمت إلى شكل جديد ذلك لأن التراكم الرأسمالي يتطلب تركيزاً وتمركزاً لرأس المال.

وقد أوضح التحليل الماركسي أن تراكم رأس المال يحدد شكل الصراع بين الرأسماليين . بأن يخسر البعض ويكسب البعض الآخر . وقد يدمر،

الخاسرون أو يجري امتصاصهم واستيعابهم من قبل المنتصرين . ومما يعجل بنمو رأس المال في مشروع واحد ، سقوط غيره من المشروعات وبسبب التكاليف المتزايدة للاستثمار في رأس المال الثابت (وسائل الإنتاج والمواد الخام) ونمو رؤ وس الأموال الفردية الموجودة فعلاً في الميدان، سوف يتناقص شيئاً فشيئاً عدد الرأسماليين المرتبطين بالإنتاج . ومن ثم يتعاظم تركيز رأس المال .

وهناك معركة أيضاً بين الرأسماليين يفرضها تراكم رأس المال وتركيزه ، والتكوين العضوي الصاعد لرأس المال (نسبة رأس المال الثابت إلى رأس المال المتغير الذي يشير إلى أجور القوى العاملة أو نفقاتها) ، ويستخدم في هذه المعركة المصاحبة لتلك العمليات سلاح المنافسة في الأسعار كسلاح رئيسي . إذ يحاول كل رأسمالي - في إطار الرأسمالية التنافسية ، أن يخفض من أسعار سلعه، وقدرته على هذه المنافسة في الأسعار ، تعتمد - في حالة تساوي العوامل الأخرى - تعتمد على إنتاجية العمل ، التي تعتمد بدورها على حجم وسائل الإنتاج بالنسبة لكل عامل ، تعتمد باختصار على حجم الإنتاج ونطاقه .

وتهزم رؤوس الأموال الأكبر رؤوس الأموال الأصغر التي تتجه إلى الدخول في المجالات الصناعية الأقل حداثة والتي تتطلب استثمارات ضئيلة في وسائل الإنتاج . ويكثر عدد الرأسماليين الصغار الضعفاء، ويدخلون مجالات ذات رأس مال أدنى من حيث التكوينات العضوية وينفقون أكثر على رأس المال المتغير . وبحكم النفقات الكبيرة التي يتكلفونها ، تقل قدرتهم التنافسية ويسقطون في حلبة المنافسة تباعاً ، ويجرى استيعاب بعض أصولهم من قبل المنافسين الأكبر ، وينتهي الآخرون ببساطة .

تلك هي الطريقة التي شرح بها ماركس التغيرات البنائية التي تعتري الاقتصاد ومن ثم تعتري البناء الطبقي للمجتمع ككل، بما ينطوي عليه من

علاقات من الطبقات كما تعتري أيضاً التباين والتدرج الطبقيين . هذا هو الفهم الصحيح الذي تكون ـ في إطاره ـ المفاهيم الماركسية الأساسية خاصة ونوعية ومرنة تاريخياً . وإذا فقدنا هذه الرؤ ية في تطبيقنا لتلك المفاهيم فإننا سوف نفقدها خاصيتها الأساسية .

والقضية التي يجب ألا تغيب عن بالنا ، في الأطروحة الماركسية ذاتها ، أن ماركس قد كشف عن اتجاه حتمي لا يمكن تجنبه للتركز المتعاظم للقوة الاقتصادية في ظل الرأسمالية . والجانب المقابل لهذا التركيز يتمثل في الانفصال المتزايد للمنتجين عن السيطرة على العملية الإنتاجية .

لقد انكب ماكس ڤيبر على هذه الأطروحة ، مطوراً ومراجعاً لها . ولكن ، قبل استعراض تطوير فيبر علينا أن نلقي نظرة على الاستخدام أو التبني الفيبري للمفهومات الماركسية .

حول الرأسمالية والطبقات الاجتماعية عند ڤيبر :

يتفق ڤيبر مع ماركس في كافة الجوانب الأساسية لتشخيص ماركس للرأسمالية . ومع أن أشكالاً رأسمالية قد وجدت في الحقب التاريخية السابقة ، فإن ڤيبر يوافق على أن الرأسمالية كما وصفها ماركس ، ظاهرة حديثة ، وأنها أصبحت طريقة الانتاج السائدة منذ منتصف القرن التاسع عشر .

ما هي الشروط الضرورية المسبقة للرأسمالية الحديثة؟ إنها تشترط أولاً وقبل كل شيء «تملك وسائل الإنتاج المادية ، كالأرض والأجهزة والآلات والأدوات . . إلخ كملكية منقولة للمشروعات الصناعية الفردية المستقلة»[٦] .

وحتى يدعم ڤيبر أطروحته الأساسية القائلة بأن الرأسمالية قد تطورت

(٦) Max Weber, General Economic History, trans. Frank H. Knight (New York: Collier Books, 1961) p. 208.

أصلاً في الغرب ، وأن تلك الرأسمالية قد أصبحت ممكنة من خلال عقلنة كافة جوانب الحياة بصورة أساسية ، حتى يدعم هذه الأطروحة ، يؤكد عن حق على أن الرأسمالية الحديثة تشترط سلفاً ، حساباً رأسمالياً عقلانياً ، وتكنولوجيا عقلانية ، وقانوناً عقلانياً وإدارة . ويؤكد في الوقت ذاته ليس على السوق الحرة فقط بل أيضاً على «العمل الحر» الذي كان شرطاً أساسياً عند ماركس .

وفي هذا الصدد، يكتب ڤيبر قائلاً «لا بد من توافر الأشخاص الذين من حقهم قانوناً بيع عملهم في السوق دون قيود والذين يكونون مضطرين اقتصادياً لبيع هذا العمل . . .

«ومما يتناقض مع جوهر الرأسمالية ويمنع تطورها أن تنعدم هذه الشريحة ممن لا يملكون ، وهي الطبقة المضطرة لبيع خدمات عملها من أجل أن تعيش. وتستحيل الرأسمالية وتطورها أيضاً أن لم يكن متاحاً سوى العمل غير الحر . ومن المستحيل أن يكون ثمة حساب رأسمالي عقلاني دون أساس من العمل الحر ، إن هذا الحساب ممكن فقط في حالة وجود العمال الذين يتمتعون بحرية شكلية في تقديم أنفسهم لكنهم في الحقيقة مجبرين على ذلك تحت وطأة الجوع . وقد تحدد تكلفة المنتجات بصورة واضحة من خلال الاتفاق المسبق»[٧] .

إن العمل الحر إذن ، بالمعنى المزدوج ، أي المتحرر من العبودية وغيرها من أشكال القنانة ، والمتحرر أيضاً من وسائل الإنتاج ، (أي المنفصل عنها) هو شرط ضروري مسبق للرأسمالية الحديثة عند ڤيبر كما كان الحال عند ماركس .

والطبقتان الأساسيتان في المجتمع الصناعي الحديث عند ڤيبر ، هما

---

(٧) Ibid, pp. 208 - 9

البروليتاريا والرأسماليون الذين يركزون في أيديهم وسائل الإنتاج ومصادر القوة والمواد الخام .

ويشير ڤيبر في مؤلفه «الاقتصاد والمجتمع» إلى أن «الجزء غير المكتمل من مؤلف ماركس «رأس المال» كان يستهدف معالجة قضية وحدة الطبقة في مواجهة التباينات والتفاوت في المهارة . . »[٨] ويمكن النظر إلى مناقشة ڤيبر البالغة التعقيد للطبقات الاجتماعية بوصفها محاولة لإكمال الفصل الأخير لمؤلف ماركس المشار إليه ، بمتابعة القضايا التي أثارها ماركس .

ويستخدم ڤيبر جميع المفهومات الماركسية الرئيسية ، كالطبقة والوعي الطبقي ، والصراع الطبقي ، والمصلحة الطبقية وغير ذلك والطبقات الاجتماعية الرئيسية كانت عند ڤيبر على النحو التالي :

أ ـ الطبقة العاملة ككل وتتزايد وحدتها وكليتها بتزايد ميكنة عملية العمل .

ب ـ البورجوازية الصغيرة .

جـ ـ المثقفون والمتخصصون الذين لا يملكون (الفنيون والأنواع المختلفة للمستخدمين من ذوي الياقات البيضاء ، والموظفون المدنيون، وقد تكون هناك فروق كبيرة بينهم كنتيجة لتكلفة تدريبهم) .

د ـ الطبقات الممتازة بحكم الملكية والتعليم[٩] .

ويتطور الوعي الطبقي بسهولة أكثر على النحو التالي :

أ ـ ضد الخصوم الاقتصاديين الآنيين (العمال ضد أصحاب المشروعات وليس ضد ملاك الماشية الذي كانوا يحصلون على دخول (لا

(٨) Max Weber, Economy and Society, ed. Guenther Roth and Claus Wittich, 3 vols (New York: Bedminstre Press, 1968), 1: 305.

(٩) Ibid.

يستحقونها) ، كما أن ذلك لا ينطبق على حالة الفلاحين في مواجهتهم لسادة الأرض) .

ب ـ إذا كان هناك عدد ضخم من الأشخاص في نفس الموقف الطبقي .

جـ ـ إذا كان من السهل فنياً تنظيم هؤلاء ، وبصفة خاصة إذا كانوا متركزين في مكان عملهم .

د ـ إذا تم توجيههم نحو أهداف مفهومة يعرضها ويفسرها أناس من خارج طبقتهم (المثقفون)(١٠) .

إن قراءة متأنية لمناقشة ڤيبر للطبقة الاجتماعية سوف تكشف عن عظيم التقائه مع ماركس في هذا الصدد ، فهو يؤكد في كل مجال ، أن الطبقات ، شأنها شأن جماعات المكانة، والأحزاب السياسية هي «ظواهر لتوزيع القوة . . » .

ويتحدد الموقف الطبقي بموقف السوق، لقد عرف ڤيبر الطبقة في هذا السياق ، يمكننا أن نتحدث عن الطبقة حين تتوافر (العناصر التالية): ١ ـ عدد من الناس يشتركون في عنصر سببي خاص لغرض حياتهم إلى المدى الذي . ٢ ـ يعبر فيه هذا العنصر تعبيراً شاملاً عن المصالح الاقتصادية في حيازة المنافع وفرص الدخل ، ٣ ـ في ظل ظروف وشروط أسواق السلع أو العمل . .(١١) .

وحين نجد الآن ، كما رأينا ، من يقول أن علاقات الملكية لم تعد ذات أهمية في الولايات المتحدة وغرب أوربا ، فإن اقتباس بعض ملاحظات ڤيبر بشكل مطول سوف يكون له قيمة تعليمية عظيمة بالنسبة لهؤلاء . وبينما حظي تعريف ڤيبر للطبقة باهتمام واسع في أوساط العلم الاجتماعي فإن

---

(١٠) Ibid.

(١١) Ibid

ملاحظاته التالية لم تحظ بمثل هذا الاهتمام :

«من أكثر الحقائق الاقتصادية أهمية وجذرية ، أن الطريقة التي يجري بها توزيع السيطرة على الملكية المادية بين مجموعة من الناس الذين يجتمعون بشكل تنافسي من أجل التبادل تخلق ، في حد ذاتها فرص حياة معينة» .

وهذا الأسلوب في التوزيع ، يستبعد غير الملاك من المنافسة على المنافع العالية القيمة ، وفقاً لقانون المنفعة الحدية ، ويأتي ذلك في صالح الملاك ، ويهيىء لهم احتكار مثل هذه المنافع . ويحتكر أسلوب التوزيع - في حالة تساوي الأشياء الأخرى - فرص الصفقات المربحة لكن أولئك الذين يتمتعون بمنافع ، ليس من الضروري أن يتبادلوها ، وذلك ينمي ويزيد ، بصورة عامة على الأقل ، من قوتهم في نضال الثمن ، أو الصراع على السعر مع أولئك الذين لا يملكون ، والذين ليس لديهم شيء يقدمونه سوى خدماتهم . . . أو المنافع المتكونة من خلال عملهم الخاص ، والمضطرين ، فوق كل شيء ، للتخلص من تلك المنتجات (العمل والخدمات) حتى يتمكنوا من مجرد البقاء على قيد الحياة . إن هذا الأسلوب التوزيعي يعطي الملاك احتكاراً على إمكانية تحويل الملكية ونقلها من مجال الاستعمال «كثروة» إلى مجال «المنافع الرأسمالية «Capital goods» ، ولذلك فهي تمدهم بالوظيفة التنظيمية للمشروعات وبكافة الفرص التي تتيح لهم المشاركة في عوائد وأرباح رأس المال بصورة مباشرة أو غير مباشرة . ويصدق ذلك كله في إطار الحقبة التي تظهر فيها ظروف السوق الخالصة ، وهنا تصبح الملكية ، وفقدان الملكية بمثابة المقولتين الأساسيتين لكافة المواقف الطبقية ،»[١٢] .

إن حديث ماكس ڤيبر - على نحو ما رأينا - حديث مباشر ولا لبس فيه ،

---

(١٢) Ibid, PP. 181 - 82.

فلم يكن الحديث المجرد عن المجموعات والشرائح ذات المصالح والقيم المتصارعة كافياً عند ڤيبر ، كما لم يكن كافياً بالنسبة له أن يتحدث بشكل مجرد أيضاً عن القوة والسلطة .

لقد أكد بكل وضوح أن علاقات الملكية هي الحقيقة الاقتصادية المركزية الجوهرية .

التركيز المتسارع في أواخر القرن التاسع عشر :

ليس ثمة شك في أن ماركس قد أدرك وفسر ميل رأس المال نحو التركز في إطار الرأسمالية ، وأوضح حتمية هذا الإتجاه، ومع ذلك فإن النتائج الدرامية لهذه العملية لم تتضح تماماً إلا بعد وفاته . ومع «الثورة الصناعية الثانية» . ويشير هذا المصطلح إلى التغيرات التكنولوجية التي جرت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، حيث تمخضت عن مصادر جديدة للقوة ومستوى أعلى من الإنتاجية الصناعية . لقد لحق النفط والكهرباء بالفحم وأخذت المحركات الكهربائية ومحركات الغاز تحل محل البخار بصورة متزايدة كمصادر للقوة الاقتصادية ، وأصبح الصلب مادة صناعية أساسية[١٣] .

وما يهمنا هنا أن هذه الثورة الصناعية التكنولوجية قد عجلت من تركيز رأس المال وتمركزه . ويتمثل أحد أسباب ذلك في أن التكنولوجيا الجديدة الصلب والألمنيوم ، والكهرباء ، قد طبقت بتكاليف باهظة في مشروعات رأسمالية واسعة النطاق . تلك التكاليف الباهظة التي يتطلبها الحد الأدنى من التجهيزات المتطلبة للإنتاج المربح لم يسمح إلا للشركات العملاقة بالدخول في الصناعات الجديدة المتطورة .

وعلاوة على ذلك فقد تطورت هذه «الثورة الصناعية الثانية» بمعدل أسرع في الولايات المتحدة الامريكية وألمانيا واليابان وبمعدل أقل في روسيا

---

(١٣) See Earmest Mandel, Maxist Economic Theory, Lonodn: Monthly Review Press, 1968.

وإيطاليا ، وهي الدول التي دخلت إلى التصنيع مؤخراً ، ومن ثم لم تكن معاقة بصناعة وتكنولوجيا المرحلة الأولى من التصنيع وقد أعطاهم ذلك ميزة هامة على «المنافسين الأول»؟ أي انجلترا وفرنسا وبلجيكا ، وكانت لذلك من بين من شهدوا في وقت متأخر تركز رأس المال .

وقد حقق عدد قليل نسبياً من الشركات في كل بلد سيطرة على الصناعات وعلى أنصبة ضخمة من السوق على حساب المنتجين الصغار والمتوسطين .

وقد أصبحت الظروف أكثر مواتاة للتنظيم الفعال للسيطرة الاحتكارية من خلال تركيز رأس المال بدرجات عالية وسيطرة قلة من الشركات العملاقة على الصناعات .

تلك هي العملية التي شهدها ماكس ڤيبر في ألمانيا الامبريالية ، لكنه أدرك أيضاً أنها لم تكن مقصورة على المجال الاقتصادي. فقد كانت هناك مجالات أساسية من مجالات الحياة الاجتماعية يستطيع المرء أن يلاحظ من خلالها ، ١ ـ تركز وسائل القوة في أيدي الأقليات الصغيرة . ٢ ـ ما يترتب على ذلك من انفصال الأغلبية الساحقة من الناس عن هذه الوسائل . وقد كانت النتيجة الطبيعية لهذه التطورات عند ماكس ڤيبر متمثلة في تعاظم التحول البيرقراطي ، أو العقلنة الرسمية للتنظيمات الاجتماعية.

إن السؤال الرئيسي بالنسبة لماركس والماركسيين يدور حول من يسيطر على وسائل الإنتاج ، أما بالنسبة لڤيبر فينبغي أن يثار تساؤل إضافي وهو من يملك الوسائل الاستراتيجية الأخرى للسيطرة على الناس والتحكم فيهم .

لم ينكر فيبر أهمية السيطرة على المصادر الاقتصادية الأساسية ، لكنه يذهب إلى عدم كفاية ذلك إذا كان علينا أن نفهم بنية القوة الاجتماعية بصورة عامة . إنه يعمم النظرية الماركسية إذن ، ويذهب إلى أن السيطرة على وسائل

الإدارة السياسية ، ووسائل العنف ، ووسائل البحث العلمي . إلخ هي أيضاً وسائل للسيطرة على الناس . ولنقرأ ما يكتب في هذا الصدد .

«إن السيطرة المنظمة التي تقتضي الإدارة المستمرة ، تتطلب أن يكون السلوك الإنساني مشروطاً بالطاعة لأولئك السادة الذين يدعون أنهم أصحاب القوة الشرعية وتتطلب السيطرة المنظمة ، من ناحية أخرى التحكم في تلك المنافع المادية الضرورية لاستخدام العنف المادي في حالات بعينها . ومن ثم فإن هذه السيطرة المنظمة تتطلب التحكم في الطاقم الإداري الشخصي والأدوات المادية للإدارة»[١٤] .

ويواصل ڤيبر حديثه مطبقاً مفهوم ماركس عن الانفصال «separation» قائلاً : «ثمة أشياء ومنافع مادية يتطلبها استمرار السيطرة بالقوة المادية، كما هو الحال في التنظيم الاقتصادي ، فإن كافة الحالات يمكن تصنيفها طبقاً لما إذا كانت تستند إلى مبدأ أن تتملك المجموعة العاملة من الناس أنفسهم الوسائل الإدارية ، أو أنهم «منفصلون» عن تلك الوسائل الإدارية . وينطوي هذا التميز على نفس المعنى الذي نقول اليوم بمقتضاه أن المستخدمين المأجورين والبروليتاريا في المشروع الرأسمالي «منفصلون» عن وسائل الإنتاج المادية. .[١٥] .

وبهذه الطريقة يذهب ڤيبر إلى أن المفهوم الماركسي حول انفصال العامل عن وسائل الإنتاج هو جانب واحد فقط من عملية اجتماعية عامة . إذ يتعاظم انفصال الناس عن وسائل القوة في مجالات استراتيجية عديدة أخرى من الحياة الاجتماعية ، ليس فقط في المجال الاقتصادي والسياسي والعسكري بل في المجال العلمي كذلك .

«إن المعاهد الضخمة للطب أو العلم الطبيعي هي مشروعات «رأسمالية

---

(١٤) Max Weber, «Politics a Vocation» in Max Weber, p. 80.

(١٥) Ibid. P. 81.

دولـة» State capitalist enterprises لا يمكن إدارتها وتشغيلها دون تمويل كبير . ونحن هنا نقابل نفس الظروف التي توجد في أي مشروع رأسمالي يدخل في حيز العمل «ظروف انفصال العامل عن وسائله في الإنتاج» والعامل الذي هو المساعد (العلمي) يعتمد على الأدوات والأجهزة التي تضعها الدولة تحت تصرفه ، ومن ثم فهو يكون معتمداً على رئيس المعهد وتابعاً له شأنه شـأن المستخدم في المصنـع الـذي يعتمـد على الإدارة ويكـون تـابعـاً لها . .[١٦] .

إن عملية «الانفصال» هذه ، قد أضحت بصورة متنامية خاصية المجتمع الحديث ، وهي جانب متكامل ومندمج مع ما يـطلق عليه ڤيبـر التحول البيرقراطي لبنائه الاجتماعي Bureaucratization حتى العلماء أصبحوا عمالاً مأجورين خـاضعين لسيطرة أولئـك الذين يتحكمـون في وسائـل البحث العلمي .

وإذا كان «الانفصال» هو أحد وجهي العملة ، فإن تركز القوة هو الوجه الآخر . ويعمم فيبر ، تركيز ماركس على وسائل الإنتاج ، يعممه على وسائل القوة الأخرى ، وبصفة خاصة القوة الإدارية والعسكرية والعلمية إذ يقول :

«يسير البناء البيرقراطي جنباً إلى جنب تركيز الوسائل المادية للإدارة في أيدي السيد أو الـرئيس ، ويحدث ذلك التركيز على نحو نمطي شهير ، في تطور المشروع الرأسمالي الضخم ، حيث يجد خصائصه الأساسية في هذه العملية . وتحدث عملية مطابقة في مجال التنظيم العام . .

«الحرب في عصرنا هي حرب الآلات ، مما يجعل الأسلحة والذخائر ضرورة تكنيكية ، مثلما تعزز السيطرة على الآلات في الصناعة من تركز وسائل الإنتاج والإدارة . . .

(١٦) Max Leber, «Science as a vocation» in From Max Weber, p. 131.

«إن عملية التحول البيرقراطي للإدارة تسير جنباً إلى جنب تركيز وسائل التنظيم في مجالات وأصعدة أخرى ، كما يحدث في تنظيمات الجيش . . . .

«إن التحول البيرقراطي ـ في ميدان البحث العلمي والتعليم ، في معاهد البحث والجامعات هو دالة الطلب المتزايد على الوسائل المادية للإدارة . . ومن خلال تركيز مثل هذه الوسائل في أيدي الرئيس المتميز للمعهد ، ينفصل جمهور الباحثين والمساعدين عن «وسائلهم في الإنتاج» على نفس النحو الذي يجري في المشروع الرأسمالي الذي فصل العمال عن وسائلهم»(١٧) .

ولم ينسَ ڤيبر ، وهو يشد انتباهنا إلى عمومية تلك العملية الاجتماعية أن يؤكد على الدور الأساسي التي تلعبه الرأسمالية فيها إذ يقول «إنه اقتصاد السوق الرأسمالي الذي يتطلب أساساً ضرورة تصريف العمل الرسمي للإدارة بدقة ووضوح واستمرار وبأقصى سرعة ممكنة . وعادة ما نجد المشروعات الرأسمالية الحديثة العملاقة ذاتها نماذج غير متكافئة في دقة التنظيم البيرقراطي»(١٨) .

إن تصور المجتمع الذي يظهر من هذا التحليل واضح كل الوضوح ، إنه مجموعة من الجماعات والشرائح والتنظيمات والطبقات ، لكل منها مصالحه . ولا توجد تلك الجماعات والشرائح والطبقات جنباً إلى جنب هكذا ببساطة ، بل إن العلاقات بينها تتسم بالتنافس والصراع وأنماط من السيطرة، وفضلاً عن ذلك فإن بناءات السيطرة ليست مجرد بينات تراتبية هرمية بل استقطابية .

لقد لاحظ ـ ڤيبر ـ قبل دارندورف بوقت طويل ، الطابعَ الطبقي وشبه الطبقي

---

(١٧) Weber, From Max Weber, pp. 221 – 224.

(١٨) Ibid, P. 215.

«للروابط الضرورية التنسيق» لكنه ، على النقيض من دارندروف لم يعزل تلك الروابط عن بعضها البعض كما لم يعزلها عن المجتمع ككل . ولم ينظر ڤيبر إلى المجتمع الذي تتركز فيه القوة الاقتصادية في شركات ومؤسسات خاصة عملاقة ، بوصفه مجتمعاً «بعد رأسمالي» كما لم ير الدولة ـ أخيراً ـ بوصفها مجرد رابطة أخرى .

وتشير القوة عند ڤيبر إلى «فرص» الإنسان أو عدد من الناس لتحقيق إرادتهم الخاصة في فعل جماعي حتى في مواجهة مقاومة الآخرين الذين يشاركون في الفعل»[١٩] .

إن ما يجري التركيز عليه بكل وضوح ، هنا هو الأهداف والمصالح المتصارعة للمشاركة في الفعل ، ويعني امتلاك القوة ، إن المرء يكون قادراً على الصراع وعلى التغلب على مقاومة الآخرين . وتتغلغل القوة في كافة العلاقات الاجتماعية لكنها تتركز أيضاً في أيدي الدولة ، ويشير ڤيبر مقتبساً عن «تروتسكي» إلى أن «كل دولة تتأسس على القوة المادية» ثم يواصل قائلاً : «إن العلاقة بين الدولة والعنف في عصرنا علاقة حميمة . . . فالدولة تدعي (بنجاح) أنها تحتكر الاستخدام الشرعي للقوة الفيزيقية داخل أرض معينة .[٢٠] و«الدولة هي علاقة أناس يسيطرون على أناس» البعض يأمر والآخرون يطيعون . ولكن لماذا يطيعون ويمتثلون ؟ لا يرجع ذلك فقط إلى أن الذين يأمرون يسيطرون على وسائل القوة الفيزيقية ، لكن المحكومين قد يقبلون أيضاً ذلك تحت تبرير «الشرعيات الأساسية للسيطرة» ولنتأمل صياغة ڤيبر الحذرة والدقيقة التي تقول أن الحكام يدعون الشرعية ، وهي صياغة تعني أن المحكومين قد يقبلون هذه الدعوى أو لا

---

(١٩) Ibid, p. 181.

(٢٠) Weber, «Polotics as a vocations» p. 78.

يقبلونها ، أو أن تختلف درجة قبولهم لها . ولذلك فإن مصطلح «الشرعية Legitimation» عند ڤيبر لا يخلو من إشكاليات، وهو يعادل، إلى حد ما، مفهوم ماركس عن «الايديولوجيا الحاكمة» ومفهوم «سوريل» عن «الأساطير Myths» ومفهوم «باريتو» عن «المشتقات ، derivations» ومفهوم «موسكا» عن «الصيغة السياسية Political formula» .

لقد خلع ماكس ڤيبر دوراً محدداً على القيم ، لكنه دور من شأنه أن يكشف عن الانقسامات الاجتماعية والسيطرة والقوة والخداع لا أن يخفيها .

ويصلح الاتجاه المنهجي العام عند ڤيبر لأن يطبق على علاقات الصراع والسيطرة بين الدول والمجتمعات . فهو يكشف ، في تحليل صريح ومباشر ، عن الارتباط بين المصالح الرأسمالية والامبيريالية . فمن بين مجموعة من الدولة القومية والمتعددة القوميات «نجد بعضها وهي القوى العظمى تنسب إلى نفسها مصلحة تغتصبها في العمليات السياسية والاقتصادية عبر دائرة واسعة واليوم تتسع هذه الدائرة لتشمل مجمل سطح الأرض . . فالقوى العظمى هي قوى توسعية ، تسعى إلى توسيع أراضيها «باستخدام القوة أو التلويح بها . . ومع أن ذلك ليس هو الحال دائماً فإن ثمة تغيرات سياسية في هذا الصدد . . وتلعب العوامل الاقتصادية الدور الأساسي في إطار هذه التغيرات باعتباره مركز الثقل . . فحين سعت بريطانيا إلى توسيع دائرة نفوذها ، فقد حدث ذلك، في جانب منه من خلال المصالح الرأسمالية في التوسع . . [٢١] .

سوف أكون مخطئاً لو أنني قلت أن ڤيبر قد طور نظرية مكتملة عن الامبيريالية الحديثة كما فعل هوبسون ولينين مثلاً ، ومع ذلك ، وعلى الرغم من تناثر تحليله وجزئيته فإنه متناغم ومنسجم مع الأطروحة الأساسية لهوبسون

---

(٢١) Weber, from Max Weber, pp. 161 - 162.

ولينين . ومن شأن فقرات قليلة نقتبسها من فيبر ، أن تكشف عن ذلك .

«إن السياسة في حد ذاتها هي العامل الوحيد ـ في عصرنا ـ الذي ينظم مواد الحرب وأدواتها . وذلك يعزز ويدعم الطبيعة الرأسمالية للعملية ، البنوك التي تمول قروض الحرب وثمة قطاعات واسعة من الصناعات الثقيلة معنية أساساً بالحروب ، علماً بأن الممونين المباشرين بالأسلحة والمعدات الحربية ليسوا وحدهم الأكثر اهتماماً بالحروب . إن حرباً خاسرة كحرب منتصرة من شأنها أن تنمي من حجم الأعمال بالنسبة لتلك البنوك والصناعات . .

«إن الشركاء في السياسة لهم مصلحة سياسية واقتصادية في وجود مصانع ضخمة لآلات الحرب . .

«إن الرأسمالية الامبريالية ، وبصفة خاصة رأسمالية استعمار النهب والتي كانت دائماً وبشكل عام قائمة على القوة المادية المباشرة والعمل الإجباري ، قد حققت من خلال ذلك أعظم فرصها في الربح» .

«تظهر الآن فرص متزايدة للربح في الخارج وبصفة خاصة في الأراضي» المفتوحة «سياسياً واقتصادياً ، وهي تتخذ أشكالاً حديثة معينة من المشروعات العامة والخاصة . وتنبع هذه الفرص من عقود الأسلحة «العامة» ، ومن الطرق الحديدية ، والأعمال الانشائية الأخرى التي نفذت بواسطة السياسة أو بواسطة الإنشائيين والبناة الممنوحين حقوق الاحتكار ، ومن التنظيمات الاحتكارية لجمع جبايات التجارة والصناعة ، والتنظيمات الاحتكارية والقروض الحكومية» .

«إن أسلم طريقة لضمان فرص الربح المحتكرة هو أن تحتل تلك الفرص ، أو أن تستخدم القوة السياسية الخارجية في فرض الحماية عليها على الأقل ، أو ما شابه ذلك من تدابير وترتيبات . . ولذلك فإن هذه الميول « الامبريالية » تحل بصورة متزايدة محل التوجه «السلمي» نحو التوسع الذي

يستهدف مجرد «حرية التجارة فقط» .

«إن البعث العالمي الرأسمالي «الامبريالية» التي كانت دائماً الشكل المعتاد ، الذي أثرت من خلاله المصالح الرأسمالية على السياسة ، وإحياء الدوافع السياسية للتوسع ، ليست مسائل من قبيل المصادفة ، ومن المتوقع أن تكون الاتجاهات المحتملة في المستقبل في صالحها . .

«إن أي سياسة امبريالية ناجحة في القهر الخارجي ، عادة ما تلجأ في البداية عل الأقل إلى تدعيم وتقوية «الوضع» الداخلي ومن ثم تدعيم قوة ونفوذ تلك الطبقات ، وجماعات المكانة والأحزاب الذي يتحقق النجاح تحت قيادتها»(٢٢) .

ويذهب ڤيبر إلى أن ثمة تعاطف سلمي قوي بين الجماهير وبصفة خاصة بين البروليتاريا ، لأنه أصبح من الصعوبة بمكان إشباع مطالبهم الاجتماعية في ظل عسكرة الاقتصاد ، ومع ذلك توضح الخبرة أن هذه المصالح السلمية «سرعان ما تفشل بسهولة في الأعم الأغلب» لأنهم أكثر تأثراً بالدعاوي والمناشدات الشوفينية من الشرائح الأخرى.

«وتخاطر الطبقات الأخرى بملكيتها وقوتها في حالة التفكك المترتبة على الحرب، بينما لا تملك الجماهير في حد ذاتها، شيئاً تفقده، على الأقل من حيث تصورها الذاتي في الحالة المتطرفة ، سوى حياتها . ويتردد تقييم الخطر وآثاره في عقولهم ، لكنه يمكن أن يختزل إلى الصفر من خلال التأثير العاطفي» .

وثمة تفسير مماثل لڤيبر ، مع أن الذي يطرح هذا التفسير لا يربط ڤيبر بماركس، وهو التفسير الذي قدمه راندال كولينز R. Collins . وهو يعد اتجاه

---

(٢٢) Ibid, p. 168 - 70.

فيبر -ـ عن حق ـ اتجاهاً تاريخياً سسيولوجيا ، ويذهب إلى أنه ينطوي على العناصر التالية :

١ ـ إن الوحدة الأساسية للتحليل ـ عند فيبر ـ هي الجماعة أو التنظيم في علاقتهما بالجماعات والتنظيمات الأخرى المتصلة بها .

٢ ، ٣ ـ إن العملية الأساسية التي تجري داخل تلك الوحدات وبينهما وبين غيرها هي صراع الافراد والتنظيمات من أجل مزيد من تحقيق المصالح المادية والفكرية .

٤ ـ تتمثل أسس التنسيق المستقر للأنشطة الإنسانية في مجموعات المصالح المترابطة ، وبصفة خاصة في جماعات التضامن وسيطرة بعض الجماعات على غيرها .

٥ ـ إن الصراع من أجل الامتياز السياسي هو الذي يفسر التغير السياسي سواء داخل الدولة أو بين الدول ، ويستمر التغير السياسي بواسطة صور عدم الاستقرار والأزمات التي تعتري مبادىء الشرعية ، وتنظيمات السيطرة وتدابيرها[٢٣] .

ويزكي «كولينز» هذا الاتجاه المنهجي للاستخدام في ميدان علم الاجتماع السياسي ، بوصفه أكثر استنارة وخصوبة وتفوقاً على الوظيفية التي قارنه بها .

ومع ذلك فإن هذا الإتجاه ، إن كان له أن يحقق نتائج فكرية هامة بحق ، فإن عليه أن يتجاوز الاعتراف بتعددية جماعية وتنظيمية ذات مصالح متصارعة ، تلك هي الخطوة الأولى فقط على طريق الحكمة ، لكننا إذا أردنا

---

(٢٣) Rondall Collins «A Comparative Approach Society A reader in Comparative Political Sociology, ed. Reinhard Bendix (Boston: Little, Brown and Co., 1968) p. 67.

أن نتقدم به خطوات أوسع من ذلك ، فمن الضروري أن يقر بأن بعض الأصعدة والمجالات النظامية في المجتمع ، وما يتصل بها من تنظيمات تلعب دوراً أكثر مركزية وأهمية من غيرها في تحديد فرص حياة الناس بل مصيرهم بصورة عامة .

وتتمثل ميزة ما أسميته بنموذج ماركس ـ ڤيبر في أنه يظل واضعاً في بؤرة اهتمامنا ، الأصعدة التنظيمية الثلاث الأكثر استراتيجية في عصرنا الراهن ، الصعيد الاقتصادي ، والصعيد السياسي ، والصعيد العسكري . إن السؤال المصيري الذي يواجه الجنس البشري سواء في عصرنا أو في المستقبل المنظور هو، من يسيطر على وسائل الإنتاج ؟ ، ووسائل الإدارة السياسية ، ووسائل العنف؟؟

الفصل الرابع

الظَّاهِراتيّة

١٠ ـ هسرل وأزمة العلم والفلسفة

فرغنا الآن من تفحص نقدي لثلاث تيارات رئيسية في النظرية الاجتماعية المعاصرة هي الوظيفية ونظرية التبادل ونظرية الصراع القهري. وقد توصلنا من خلال ذلك إلى تصور مختصر يدعو إلى توجيه النظريات الاجتماعية الشاملة نحو الخطوط المقترحة لما يسمى بنموذج ماركس ـ فيبر. هذا وقد سبق وأشرت إلى أن هذا النموذج بنائي في أساسه.

بهذا يصبح من الضروري إن نبحث عن علم نفس اجتماعي يمكننا وبدقة من إلقاء الضوء على التفاعل الاجتماعي للمتفاعلين المدركين لأفعالهم. وهذا بذاته يتفق مع نموذج ماركس ـ فيبر. وسنبدأ بحثنا في هذا المجال بتناول الظاهراتية Phenomenology ، وهي من المفاهيم الشديدة الغموض ، والتي تجمع عدداً كبيراً من الأفكار المتباينة.

ورغم أن تعبير «الظاهراتية» يستعمل للدلالة على النهج الفلسفي الذي بدأه ادموند هسرل Edmund Husserl . فإن من اعتبروا أنفسهم من أصحاب هذا الإتجاه ، أو من اعتبروا كذلك من قبل الآخرين ، لا يشتركون ولا يتفقون حول مجموعة من المبادىء الموحدة. فالظاهراتية ليست «مدرسة» كما أنها ليست «نسقاً» أو نظاماً معرفياً موحداً. وحتى تعبير «حركة» يستعمل من قبل من يؤرخون للظاهراتية بكثير من الحذر والريبة. ومثال ذلك ما ذهب إليه هيربرت سبايجيلبرج Herbert Spiegelberge في كتابه المعروف : الحركة

الظاهراتية The Phenomenological Movement «بأنه تجاوز للحقيقة أن نقول أن هناك اتجاهات في الظاهراتية بعدد الظاهراتيين ، ولكن الأمر الأكيد ، وبعد التدقيق عن كثب ، إن أوجه التباين تفوق أوجه اللقاء»[١] .

ولم ينجل الغموض الذي رافق مصطلح «الظاهراتية» منذ ظهورها في العقد الأخير من القرن التاسع عشر . ففي عام ١٩٤٥ ، وجد ميرلو- بونتي أن من الضروري أن يبدأ أحد أعماله الهامة بسؤال: «ما هي الظاهراتية؟» ويضيف «قد يبدو مستغرباً أننا لا زلنا بحاجة إلى طرح هذا السؤال ، ولكن الحقيقة الباقية هي أنه لم تتم الاجابة عليه بأية حال»[٢] .

وحديثا وحتى عام ١٩٦٧ ، فإن مادة مجموعة ضخمة من المختارات تتألف من ٥٥٥ صفحة قد «تم اختيارها لتسهم في الإجابة على سؤال حيوي واحد : ما هي الظاهراتية؟» ولكن جامع المادة ومحققها يسارع في إعلام القارىء بأن «الظاهراتية ، وميادين المعرفة والبحث التي كان لها كبير الأثر فيها ، تعتبر من المسائل الدقيقة ذات الطبيعة الشاملة ، بحيث لا يمكن لأي مجلد تجميعي واحد أن يعطي الكلمة الفصل في الموضوع»[٣] .

وبناء على ما تقدم فإننا نغامر بالخوض في ميدان فلسفي ، يمكن القول بأنه يتصف بالغموض . ومع ذلك فإن نظرة تقدمية مختصرة لهذا الميدان تعتبر من الضرورات ، خاصة وإنه يمكن تتبع جذور التيارات النظرية المعاصرة في فلسفة هسرل . وسيكون تناولي هنا في أساسه تحليلياً : سوف أغفل في

---

(١) Herbert Spiegelberg, The Phenomenological Movement, 2 Vols.ʳ (The Hague: Martinus Nijhoff, 1960 - 1969), 1: XXVII.

(٢) Maurice Merleau - Ponty, Phenomenology of Perception, trans: Colin Smith, (London: Routledge and Kegan, 1962), p. VII.

(٣) Joseph J. Kockelmans, ed. Phenomenology: The Philosophy Edmun Husserl and its Interpretation (Garden City, N. Y.: Doubleday Anchor Books, 1967), p. 5.

الغالب الجوانب التاريخية «للحركة» الظاهراتية ، مركزاً فقط على قلة من المفكرين ، وعلى تلك الأفكار التي يظهر أنها ذات صلة وثيقة بالنظرية الاجتماعية .

السيكلجية(*) Psychologism :

لعل أفضل الطرق لفهم الحركات الفكرية هي أن لا نحاول أن نرى بوضوح ما يدعو إليه أتباعها ومريدوها فقط ، وإنما أيضاً ما يعارضونه أو يحاولون نقضه . والظاهراتية ليست شاذة في هذا ، لأن هسرل بدأ تشكيل أسس فلسفته في محاولته مهاجمة موقف كان له مكانة وسيطرة في أوروبا في الثمانينات من القرن التاسع عشر ، يعرف «بالسيكلجة» .

بدأ هسرل حياته العلمية بالرياضيات والفيزياء ، وليس بالفلسفة ، وسرعان ما تأثر بعلم النفس السائد في تلك الفترة ممثلاً برجال من أمثال ويلهلم فُند Wilgelm Wundt وكارل ستمبف Carl Stumph وفرانز برينتانو Franz Brentano . وقد أدى به هذا التأثر مصحوباً بتأثره بلوك Locke وهيوم Hume إلى الميل نحو الامبيريقية والسيكلجية . ففي كتابه الأول ، فلسفة الرياضيات (١٨٩١) حاول ، على أساس ما تقدم ، أن يتوصل إلى مفاهيم رياضية أساسية من أحداث سيكولوجية خاصة . وقد ادعى أن علم النفس الامبيريقي يزودنا بالأساس المعرفي للرياضيات . وقد أدى نقد فريجي Frege لكتابه ، ونقد ناتروب Natrop لكتاب الحقائق الأساسية للحياة العقلية Basic Fastsof Mental Life لمؤلفه ثيودور ليبس Theodor Lipps ، إلى ترك هسرل للسيكلجية ، وفي الوقت ذاته إلى تطوير وجهة نظر مضادة لها .

ماذا كانت الخصائص الأساسية للسيكلجية؟ وكيف تختلف الظاهراتية

(*) هي استخدام المفاهيم السيكولوجية في تفسير الأحداث التاريخية (المترجمان) .

السيكولوجية لدى هسرل عنها؟ قامت السيكلجية تقلد العلوم الطبيعية ، وتأخذ بالمذهب الطبيعي والموضوعية ، حيث تقتصر الحقيقة بموجبها على العالم الفيزيقي . لقد تم إنكار حقيقة المثل ، إلا إذا تم تطبيعها وتحويلها إلى حقيقة فيزيقية . وبسيادة هذه النظرة ، تحول علم النفس إلى أبحاث نفسفيزيقية أو فسيولوجية ، ذات طبيعة كمية تجريبية ، وذلك لرصد وتقدير العلاقة بين المؤثرات الموضوعية والاستجابات الذاتية .

ولم يكن مثل علم النفس هذا بالنسبة لهسرل بصحيح ، ذلك لأنه يهتم فقط بالحقائق الخارجية التي نتوصل إليها بالملاحظة والتجربة ، ويهمل الوعي والمعنى . ورغم أن مثل علم النفس هذا يظهر علمياً من الناحية المنهجية ، كما يرى هسرل ، ورغم أنه أوضح بعض العمليات النفسفيزيقية ، إلا أنه يبقى محدوداً جداً ، بل عاجزاً عن تحقيق الغاية ، إذا كان الهدف التوصل إلى فهم الوعي . وكأتباع سذج للمذهب الطبيعي يقوم ممارسو هذا النهج ببناء علمهم التجريبي على أساس نموذج الفيزياء مفترضين خطأ أن طريقة منهجية واحدة تكفي لفهم كل من العالم الفيزيقي وعالم الوعي . وكأمبريقيين سذج يقعون في خطأ آخر أيضاً ، وهو الاعتقاد بأن طريقتهم هذه علمية حقاً. هذا وتتأثر ملاحظاتهم وتجاربهم من خلال افتراضات ومفاهيم تدخل في نتائجهم ، مدعين لها المصداقية والموضوعية في الوقت الذي تبقى فيه هذه الافتراضات والمفاهيم دون تحقيق. فهم لا يبدون جهداً للتأكد من مصداقيتها سواء بالنسبة للحالات أو لعلماء النفس .

ورغم أن التعبير لم يكن قد اكتشف بعد ، فباستطاعة القارىء أن يدرك أن سيكولوجية القرن التاسع عشر هي التي حملت بذور «السلوكية» حيث المعتقدات متشابهة جداً . فالسلوكية تصر أيضاً على :

١ ـ الموضوعية : وسائل موضوعية للحصول على البيانات . واللازمة الطبيعية حسب قول واطسون Watson «ادفن كل ما هو ذاتي» .

٢ ـ التوجه نحو المؤثر ـ الاستجابة ، جميع الافتراضات السيكولوجية يجب أن توضع في شكل (مؤثر ـ استجابة) .

٣ ـ الخارجية Peripheralism الظاهرة المصنفة تقليدياً كظاهرة عقلية تحول إلى موضوع من خلال المؤثر ـ الاستجابة .

٤ ـ التأكيد على التعليم وعلى شكل من أشكال ارتباط المؤثر ـ الاستجابة باعتبارها القوانين الأساسية للتعليم : فمشاكل الحواس والادراك يحل مكانها التأكيد على التعليم كميدان موضوعي للدراسة . فقوانين التعليم الأساسية لدى واطسون تقوم على مبادىء رد الفعل المشروط Con-ditioned Reflex .

٥ ـ البيئة : تعبير البيئة يعني المحيط الفيزيقي الذي يعيش فيه الإنسان[٤] .

بدأ هسرل انتقاده للسلوكية المعاصرة في كتابه «أبحاث منطقية» Logis-che Untersuchengen (١٩٠٠) ثم طور ذلك في مقاله «الفلسفة كعلم دقيق» «Philosophy as a Rigorous Science» (١٩١١)[٥] .

وهذه المقالة هامة لفهم مقاصد هسرل الفلسفية ، كما ينطوي على ذلك عنوان المقال ذاته . ولا يعتبر موقفه مضاداً للعلم أو لعلم النفس وإنما يحاول التخلص من التقليد المغالط والمخادع الذي سيطر على علم النفس الاسبريقي منذ القرن الثامن عشر ، محاولاً تطوير منهجاً دقيقاً ومتماسكاً علمياً يقوم على

---

(٤) Sigmund Koch, Psychology and Emerging conceptions of Knowledge as Unitary», in Behaviorism and Phenology, ed., T. W. Wann (Chicago: University of Chicago Press, 1964), pp. 7 – 38.

(٥) Edmund Husserl, «Philosophy as Rigorous Science», in Phenomenology and the Crisis of Philosophy, Quentin Laurer (New York: Harper Torch Book, 1965). Page regerences to this volume (Whick also includes the Essay «Philosophy and the crisis of European Mass») Will be cited in paranthesis immediately following the quoted passages.

«تتبع طبيعة الأشياء المدروسة وليس على تحيزاتنا وأفكارنا المسبقة» (١٠٢) . وتعبير الطبيعة يناسب فقط الأجسام الدنيوية في إطارها الزماني ـ المكاني (زمكاني) ، ويمكن فقط التحدث عن المادة والخصائص الحقيقية والسببية من خلال مرجعية الظاهر من العالم المادي وعلاقاته به . وفي هذه المرحلة الفكرية ، تبع هسرل كل من هيوم Hume وكنت Kant ، مستنتجاً أن السببية ترتبط بالعالم الطبيعي فقط ، (أما في أعماله المتأخرة فيمكن للإنسان أن يلاحظ أنه يتحدث عن الحوافز كشكل من أشكال السببية الروحية) وفي مقابل هذه ، فإن العالم الفيزيقي مختلف تماماً ، حيث لا فرق بين الظاهر والكيان أو الجوهر فالفيزيقي «بدقة ظاهرة وليس طبيعة» ويكمل هسرل :

«الظاهرة إذن ليست وحدة مادية ، فليس لها «خصائص حقيقية» ، وهي لا تعرف أجزاء حقيقية ، أو تغيرات حقيقية ، أو سببية ، تفهم جميع هذه الكلمات هنا بالمعنى السائد في العلوم الطبيعية ، فإعطاء طبيعة للظاهرات ، ومحاولة الكشف عن مكونات حقيقية لها ، وعلاقاتها السببية ، لمن الأمور المستهجنة كلياً . ولا يختلف الأمر في هذا عمن يحاول أن يسأل عن الخصائص السببية والعلاقات ، إلخ للأرقام . إنها لسخافة أن نحاول اسقاط طبيعة على شيء لا يحتوي في جوهره على نوع من الكيان الذي للطبيعة» (١٠٧) .

وبهذا يضع هسرل ثنائية نمطية تتصف نوعاً ما بالحدية بين الطبيعي والفيزيقي ، حيث يظهر الأخير كسريان أو جدول من الوعي المطلق ، ليس له علاقة بالمكان أو الزمان أو المادة أو السببية ، وإنما يملك اشكاله الخاصة ، وله «زمنه» الداخلي الخاص به ، والذي لا يمكن لأي «أداة مقياس وقت أن تقيسه» . ويتطلب فهم عالم الوعي هذا ، إذن ، أن يتغلب الإنسان على «الإتجاه الطبيعي» ، وهو الميل إلى مسخ الفيزيقي من خلال محاولة دمجه بالطبيعي . وعلى المرء أن يبلور ويطور منهجاً خاصاً يمكّن من دراسة الوعي ـ الذي يزيد تبعاً لذلك .

والفلسفة كعلم دقيق يمكن آن تؤدي إلى ايجاد هذا المنهج والحقيقة، إنه يمكن للفلسفة أن توصل إلى درجة اليقين ، وهذه من بين أهم القيم لدى هسرل ، فما الذي أدى إليه العلم الوضعي والإتجاه الطبيعي؟ لقد ساعدا ، بعيداً عن حالة الثقة واليقين ، على خلق مشكلة فلسفية تسودها النسبية والتشكك . ولما قامت مثل هذه الحالة من الارتباك الحاد ، قام هسرل بتقديم منهجه الظاهراتي ، آملاً أنه يؤدي إلى إعادة بناء الفلسفة على الأسس اللازمة للحقيقة والمطلق .

التاريخية ونظرة الجماعة للحياة(*) :

إذا كانت الطبيعة السكيولوجية قد تعرضت للتهديد من جانب ، فإن التاريخية قد هددت من الجانب الآخر . وقد اعترف هسرل أن ولهالم ديلثي Wilhelm Dilthey كان أول من رأى بوضوح الأخطاء الأساسية في المذهب الطبيعي والموضوعية . ولكن ديلثي على رأي هسرل ، قد ذهب في فلسفته ، النظرة العالمية ، إلى درجة متطرفة من خلال النظر إلى جميع الحقائق من حيث نسبتها للفترات التاريخية ، ففي نظره ، إن النظم الفلسفية المتباينة والمتصارعة والمتنافسة ، التي برزت عبر سياق التطور التاريخي ، قضت نهائياً على أية إمكانية لتقبل أية فلسفة منفردة كحقيقة مطلقة أو عالمية .

وفي بحثه عن الحقيقة المطلقة ، لم يكن بامكان هسرل إلا رفض وجهة النظر هذه، وكما أوّلها (فإنه من الأمور المشكوك فيها أن يكون ديلثي صاحب نسبية مسرفة ، كما اراد أن يصوره هسرل) . ويقبل هسرل الصفة التاريخية للعلم ـ وذلك أن النظرة العلمية تتغير ، وإن ما تم برهنته في وقت كحقيقة ،

(*) نظرة الجماعة للحياة : فلسفة فردية أو عرقية في تفسير التاريخ أو تفسير الغاية من العالم . وهي ترجمة Weltanschauung Philosophy والأساس أنها فلسفة جماعة ما ، نابعة من البناء الاجتماعي الثقافي للجماعة ، يدخل في ذلك النواحي العقائدية والمعرفية والقيمية .

المترجم

قد يكتشف فيما بعد انه خطا . ولكن هل يعني هذا آن الافتراضات العلمية تفتقر إلى المصداقية ؟ إنه يرفض الاجابة التي تنطوي على صفة الايجابية لهذا السؤال . وفي كتاباته يقول «إنه لمن السهل أن نرى أن التاريخية إذا دفعت بشكل دائم منظم ، فإنها تؤدي إلى ذاتية متطرفة تشككية . وعندها تفقد أفكار الحقيقة والنظرية والعلم ، مثل الأفكار الأخرى ، صحتها المطلقة» (١٢٥) وبفقدان المصداقية غير المشروطة للحقيقة ، سيفقد مبدأ التعارض وحتى المنطق عامة ، وجودهما أيضاً ، ولن يخطر للمؤرخين القول بأن الحقيقة الرياضية هي مسألة نسبية لارتباطها بالتطور التاريخي . «كيف إذن ، يمكن أن يكون للمؤرخ تقدير حقيقة نظام فلسفي معين ، وفوق هذا كله ، إمكانية قيام علم فلسفي صحيح في ذاته» (١٢٦) .

بهذه الطريقة اختار هسرل أن يتقدم نحو هدفه الفلسفي . فعن طريق عرض سلبيات هذه التاريخية وفلسفة نظرة الجماعة للحياة Weltanschanung أراد أن يحمي الحقيقة من الذوبان في ايديولوجيات نسبية تاريخياً . ونظرته هنا لا تخلو من مكان لنظرة الجماعة للحياة ، ولكنها تصر على وجود خط فاصل بين العلم والايديولوجيا ، وإلا فإن النبض العلمي سيخبو وتضعف معه إمكانية تقصي الحقيقة والمعرفة الصحيحة .

وبروح يستشرف فيها عمل ماكس فيبر ، (العلم كمهنة) Wissenschaft als Beruf ، يكتب هسرل أن «العلم قيمة من بين قيم أخرى لها نفس المستوى من الأهلية . ولا يجب أن يغفل الإنسان ، هنا عن الفروق الأساسية بين العلم ونظرة الجماعة للحياة ، فمع «أن لكل منهما أصول قيمية مختلفة فإن هناك أيضاً اختلافات وظيفية ، واختلافات في طرق وأساليب العمل والتعليم». (١٤٣) .

ومما يلفت النظر حتماً في أعمال هسرل طبيعتها التصورية المبرمجة . فمثلاً لاحظ سبايجلبرج «تمايزاً ملحوظاً بين اعلانات برنامجية عن اكتشافات

مرحلية ستظهر من خلال «الآفاق غير المحدودة» والتي ستتفتح من خلال منهجه ، وعدم تحقيق مثل هذه الوعود . . .»[٦] وقد أورد كوكلمانز Kockelmans نفس الملاحظة بقوله : «ليس من السهل التعبير عن فكرة هسرل الظاهراتية. والسبب هي أن جزءاً قليلاً نسبياً من أعماله قد تم نشره، ومعظم ما نشر يهتم بوضع صورة لبرنامج مثالي بدل الاهتمام بتنفيذه»[٧] .

أما الأمر الهام لدى هسرل فكان إمكانية تطوير منهج متماسك صلب يمكن أن يساعد الفيلسوف ، كعالم ، أن يصل إلى الأشياء نفسها» فمنذ زمن لوك Locke والامبريقيين ، باتجاههم الطبيعي ، يعتقدون خطأ وبسذاجة أنهم توصلوا للحقيقة ، أو الأشياء ، مباشرة فقد اعتقدوا أن منهجهم الاستقرائي يسمح بالاتصال المباشر بالحقيقة ، دون وساطة المفاهيم . فالمعرفة كانت ببساطة عبارة عن التسجيل المتراكم للانطباعات الحسية للحقيقة ، كما تنطبع على «عقل» أجوف ، خال من المعنى عند الولادة . والعقل ، من وجهة النظر هذه ، مستقبل سلبي نسبياً ووحدة لا تصنيفية ، لا يقوم بدور نشط وهام أو منظم في تطوير المعرفة . يرفض هسرل هذا ، كما فعل كنت Kant طويلاً من قبله ، معتبراً إياه رأياً ساذجاً ، فالامبيريقيون أخفقوا في التعرف إلى أن معرفتهم قد تم التوصل إليها من خلال المفاهيم .

لكن هسرل يعارض نظرة كنت أيضاً . وقد كانت اسهامات كنت ثورية لأنه تعرف واعترف بالخصائص الخلاقة والبناءة للعقل ، وبهذا ، اعتراف بالجانب الذاتي للمعرفة ومثل كنت Kant يفتش هسرل عن معايير المعرفة في عملية الادارك . ولكنه لم يقبل ، رافضاً فئات كنت القبلية نتيجة لذلك ، أن الأشياء دوماً تخفي «أشياء في ذاتها» عن الشخص الذي يسعى إلى المعرفة ، ورفض أيضاً الثنائية الكنتية بين الظاهرة ومفهومها أو معناها العقلي .

---

(٦) Spiegelberg, The Phenomenological Movement, 1: 90.

(٧) Kockelmans, Phenomenology, P. 25.

إن الأمر الهام حقيقة ، كما يراه هسرل ، هو في تجاوز كل من التقليديين من خلال منهج راديكالي جديد، يمكن أن يؤدي إلى حدس أصيل بالأشياء نفسها والعودة للبيانات المباشرة والأصيلة للوعي . فلا الاستقراء ولا الاستدلال ، ولكن الحدس فقط ، لأساس الظاهرات يمكن أن يؤدي إلى معرفة صادقة ، غير محرفة للافتراضات السابقة في العلوم الأخرى» وبهذا الشكل يصبح المثال الفلسفي لدى هسرل هو فلسفته بدون افتراضات مسبقة ، وهو مثال يمكن أن يتحقق من خلال منهج أسماه «الرد Reduction» .

فالعلماء الوضعيون ، سواء كانوا واعين بالأمر أم لا ، يزودوننا ببناء تجريدي زائف عن العالم ، يختلف عن عالم تجاربنا الأصلية . ولكي نتخلص من العالم المصطنع للعلماء الوضعيين ، ونأتي إلى علم تجاربنا الحياتية المباشرة (الذي يدعوه هسرل فيما بعد علم الحياة Lebensweit) فإن الإنسان بحاجة إلى الاعتماد على منهج «الردّ» ، وأن نأخذ بخاصية أساسية للوعي وهي القصدية أو الارادية intentionality (مفهوم أخذه عن أستاذه فرانز برينتانو Franz Brentano ، مع تغيير ملحوظ) . والوعي يوجه نفسه دوماً إلى ما ليس هو عليه . فمن أساس الوعي تشكيل المعاني وإقامة مواضيعه الخاصة .

الردّ الظاهراتي المتعالي(*) :

على خطى ديكارت Descartes ، ولكن أيضاً مع بعض التعديل ، أراد هسرل أن يبدأ فلسفته بالشك المتطرف ، ويبدأ الإنسان بوضع كلما كان يعتبر حقيقة سابقاً موضع الشك والتساؤل . وهذا يتطلب توجيهاً جديداً (تصوراً

(*) Transcendental كما جاء في العنوان يعني وراء نطاق الخبرة البشرية ويطلق على هذه الفلسفة المتعالية وهي التي تقول بأن اكتشاف الحقيقة يتم بدراسة عمليات الفكر وليس عن طريق الخبرة والتجربة .

وموقفاً : Einstellung) نحو العالم، النظر إليه بـ «أعين جديدة» ويشير هسرل إلى هذا في التأملات الديكارتية[٨] Cartesion Meditations كاتجاه ينكر فيه الفرد صحة «الاعتقاد الطبيعي في وجود» ما يجربه ويخبره. فالفرد «يبطل صحة» و«يمنع» ويعلن «عدم أهلية» كل موقف سابق بالنسبة للمواضيع التجريبية، وأخيراً، مقتبسين التعبير المفضل لدى هسرل، يقوم الفرد «بوضع العالم الوضعي بين قوسين» مستعيراً هذه الاستعارة من الرياضيات حيث يضع الإنسان تعبيراً ما بين قوسين، واضعاً إشارة زائد أو ناقص أمامه، ويقترح هسرل أن وضع العالم المادي بين قوسين، «يعطيه قيمة جديدة مختلفة»[٩] فالردّ يؤهل الظاهراتي من موقف الملاحظ غير المنشغل بالشيء أو المتحيز له.

بهذا التغيير في الإتجاه العملي يصبح موضوع التجربة «ظاهرة» ونتعرف هنا إلى الحقيقة التي يفرضها الموضوع علينا، ولكننا نؤجل مؤقتاً التحقق من صحة الدعوى. وما يبقى هو العالم الخالص أو مجرد ظاهرة.

ويؤدي الرّد إلى اكتشاف ما يسميه هسرل بـ «الأنا المتعالية Transcen-dental ego». وهذه هي الأنا «I» التي تقرر في النهاية الحس والمصداقية. وفي عملية الانشغال بمواضيع أخرى غير ذاتها، تصبح الأنا واعية لذاتها، وتغيّر العالم، إلى مجرد ظاهرة. وتصبح الأنا واعية بذاتها ومغيرة للعالم، مع بقائها دون تغير. والأنا هنا مجرد ذات خالية تماماً من المحتوى وتتألف من أشكال من العلاقات، وباتباع الردّ، فإن الإنسان لا يرفض ولا يدير

(٨) Edmund Husserl, Çartesianishe Meditatonen. ed. S. Strasser, Husserliane, Vol. 1 (The Hague: Martinus Nijhoff, 1950), pp. 59 - 60.

(٩) Edmund Husserl, Idean zu einer reiner phinomeologie und phanemonologischen Philosophie, ed. Walter Bianel, Husserliana, Vol. 3, (The Hague: Martinus Nighoff, 1050). p. 174.

للحقيقة ظهر المجن ، وإنما فقط يؤجل الحكم على حقيقة ومصداقية التجربة . وقد فسر ريتشارد شميث Richard Schmitt هذا بوضوح : «إن العالم قبل الرد الظاهراتي المتعالي والعالم الذي حولناه إلى «مجرد ظاهرة» لا يختلفان في المحتوى ، وإنما في الطريقة التي نرتبط بكل منهما»(١٠) .

في ضوء ما تقدم من مناقشة ، يمكننا الآن أن نتحسس بعض المعنى لمصطلحات هسرل . فهو يسمي «الردّ الظاهراتي المتعالي» (التكشفي) «Transcendental Phenomenological Reduction» متعالياً لأن الذات تكتشف نفسها خلال العملية ، وتكتشف أنه فقط من خلالها ذاتها ، يوحد أي وجود أو أي معنى لهذا الوجود . يسمي هسرل هذا «ظاهراتي Phenomenological » لأن العالم تحول إلى مجرد ظاهرة . وأخيراً يسميه الردّ Reduction «لأن العملية كما يفترض» تشير (من اللاتينية Reducere) إلى القصدية ، وهي المصدر النهائي لمعنى عالم التجربة .

وحتى نقرب معاني هذه المفاهيم ، يمكن أن نحاول التعبير عنها بلغة أسهل ، وأن نحاول تزويد بعض الأمثلة القريبة على تطبيقاتها ويلخص شميث الظاهراتية بأنها «عمل تأملي» ، ويفرق بين التفكير والتأمل ، ولكن ، كما سنرى مؤخراً فإن هذا مجرد إحدى التأويلات تأويل سوسيولوجي ، يقرأ ويرى في منهج هسرل أكثر مما فيه .

دعنا نفترض أن طفلاً عوقب لعدم طاعة والديه، وأرسل إلى حجرته، هناك يبكي لفترة، ربما يفكر في كيف اعتبراه مخطئاً، ويفكر أيضاً بأن والديه لا يحبانه. فالطفل يرى التجربة كلياً من منظوره، يفكر في أفكاره ومشاعره

(١٠) See His «Phenomenological Reduction, in Kockelmans, Phenomenology, p. 61. In the present Clarification of Husserl's obscure-Sounding terms.rely on Schmitt's convincing interpretation.

وفي تعاسته. وفي هذا كله هو يفكر ولا يتأمل، لأنه لا يسأل نفسه إن كان عقابه مبرراً، أو إن كان عالمه هو فعلاً كما يراه فغضبه وتعاسته منعتاه من «وقفه عودة» و «فك ارتباطه» من الحاله أو الظرف مما جعله ينظر إليها من منظور واحد فقط.

لكن عندما تبدأ عواطفه بالاستقرار والخمود، يبدأ بالتأمل هنا يتصف اتجاهه بالانفصال الناقد يستعيد شريط الأحداث، ولكن هذه المره من وجهة نظر والديه، ناظراً إلى نفسه والظرف برمته في ضوء مختلف، والتأمل ليس مجرد منظور مختلف، أنه أكثر شمولية من مجرد تفكير، لأن التأمل يضع أمامنا حقائق جديدة، كانت سابقاً مخبئه أو كانت تعتبر غير متعلقة بالموضوع.

هكذا `أيضاً ينظر «المؤمن الصادق» بأية ايديولوجية أو نسق عقائدي، إلى العالم من منظور واحد فهو ذو توجه فكري فردي مخلص لبعض المثل، ويمكن أن يصل به الحد إلى، إيجاد البراهين التي تدل على عدالة وصحة التزامه. وهو هنا يفكر ولكن لا يتأمل. بل إنه يتحسس الخطر، من التأمل، لأن هذا ينطوي على التساؤ ل في مسلماته السابقة التي لا يرتفع إليها الأمر الذي قد يؤدي إلى تبني وجهات نظر مختلفة نحو الظرف القائم. وهذا يمكن أن يطفىء جذوة حماسه، بل يمكن أن يبعده عن مقاصده.

والمسألة في «الردّ» لدى هسرل حسب هذا التأويل، هي أن نتخطى التفكير لنقيم التأمل بالمعنى الذي تـم وصفه هنا. فكل إنسان له قصدية محددة نحو مواضع أفكاره، إنه «مهتم» بهذه المواضيع، مما يجعل هذه المواضيع «تفرض» عليه بدورها مصداقية وحقيقة معينة. يسمي هسرل هذا «بالموقف الطبيعي Natural attitude»، قبول لا يزعزعه الشك لما تم تجربته. ولكن ما يصلح لكل إنسان، لا يصلح للفيلسوف كعالم راسخ دقيق. فالأخير، في بحثه عن المعرفة الصادقة الأكيدة لا بد أن يقوم بـ «التعليق» ـ تعليق الاعتقاد بمواضيع التجربة، يجب أن يعلق اهتمامه وأن يفصل نفسه عن

الموضوع. ويتطلب هذا ترك الطبيعي وتبني «اتجاه محايد»[١١] فالتعليق لا يعني إذن أن الفرد ينكر العالم أو خبرته، وإنما البدء بالتساؤل فيها.

ومن التعليق يدخل الفرد المرحلة الأولى «للرد» كما تبين في حالة طفلنا المتأمل. فقط في مرحلة التأمل يستطيع الفرد التمييز بين الخبرة الحقيقية والتأمل القبلي المحرف، كما أن التأمل يؤدي إلى منافع أخرى. وما دام للإنسان «مصلحة» فإن فكره يصبح إختيارياً: بحيث يلاحظ وقائع معينة ويهمل أخرى. بينما في حالة التأمل، فإن كل ما «عرفه» من قبل يصبح في مجال التساؤل، بينما الوقائع التي لم يتم ملاحظتها أو لم تعتبر هامة، تنبثق بوضوح وتفرض وصفها وأخذها بعين الاعتبار. فالردّ الظاهراتي، إذن، ميدان وصفي. حيث في الردّ (التأمل) نتساءل في العالم وفي الوقت ذاته لا نعرف ما هو عليه العالم، أو حالة الشيء الحقيقية، فليس هناك ما يفسر بعد.

وبينما تأخذ النفس الواعية الفاعلة، في عملية الرد، بالاتجاه المحايد، فإن التجربة التي نتفحصها تكتسب معنى مختلفاً وأبعاداً جديدة. يؤدي مفهوم «الردّ» لدى هسرل هنا إلى وضع العقلي بشكل لا يختلف كثيراً عن الذي يصفه ماكس فيبر في مفهومي «التحرر من القيمة» Wertfreiheit والمفهوم الموضوعي «الإفصاح عن القيمة» Wertbeziehung ، كما يؤدي إلى تقريب هذا المستوى المثالي في مجال العلم.

وهكذا يتحرك «رد» هسرل في اتجاهين، نحو العامل العقلي moesis (الفعل الموجه نحو موضوع مقصود)، ونحو موضوع التفكير العقلي moema (موضوع فعل التفكير العقلي)[١٢]، أو نحو الذات الواعية وفي الوقت نفسه نحو العالم كموضوع مقصود. ولتوضيح ما يسمى بتحليل موضوع التفكير عند

---

(١١) Husserl, Ideen, p. 264.

(١٢) Spiegelberg, The phenomenological Movement, 2: 721.

هسرل، فإن الإنسان يصبح موضوع وعيه الإرادي في علاقته بذاته هو، وذلك عندما يحاول التمييز بين الظاهرة الحقيقية من مجرد الافتراضات المسبقة عنها، كما يقوم بتفحص وعيه في علاقته بالموضوع، وذلك بتنظيم الرغبات والمشاعر والمعتقدات التي ساهمت في تجربة الموضوع الذي نقوم بتأمله. إن مفهوم هسرل عن قصدية الوعي هو أن الفاعل والمفعول متلاحمان ومتفاعلان، وإنه لا يمكن فهم أحدهما إلا في علاقته مع الآخر. فكل موضوع هو موضوع لفاعل، ولكل فاعل جزء من هذا العالم كموضوع مقصود له[١٣].

وأخيراً فإن الذات تتكشف من خلال عملية التفكير العقلي (moetic)، تماماً كما يكشف الموضوع عن نفسه كموضوع للفاعل، والذي تفيض مصداقيته ومعناه من الفاعل، وبينما يظهر الفاعل نفسه كفاعل لهذا الموضوع، كالفاعل «المكون» للموضوع، فإن الذات المتأملة تشعرنا بوجودها، وإن كانت تظل مجهولة بعيدة عن الوصف. ويحمل كل من الوعي القصدي والتحليل العقلي عند هسرل إمكانية «التغلب» على مشكلة الجانب الواحد لوجهات النظر. كل وجهات النظر جزئية وذات جانب واحد، ففي النظر إلى بيت مثلاً، فإن الإنسان لا يرى إلا جانباً واحداً، مقطع واحد في الوقت الواحد، وتتطلب زيادة المعرفة بالموضوع أن يتبنى الإنسان منظورات مختلفة جديدة، والتي تبقي على كل حالة جزئية. وفي النهاية يمكن أن تشمل خبرة الإنسان العديد من الجوانب كجوانب بيت معين، وبالتالي رؤ يته في النهاية كموضوع واحد. وسبب ذلك، في رأي هسرل، إن كل فعل إدراكي يرمي إلى أكثر من مقطع واحد، أي إنه يعنى بالجوانب الأخرى وبالبيت ككل. هذا المعنى القصدي للكل، والذي نتوصل إليه بالتعالي من الجوانب الفردية، والذي نتوصل إليه بالإدراك ـ هو ما يسميه هسرل بموضوع التفكير العقلي

(١٣) Ibid, pp. 248 - 49.

فكذا فعل إدراكي يصبح وجهاً من عملية تكوين المعنى حيث نتكشف الجوانب الإدراكية عن موضوع واحد.

ويمكن بهذه الطريقة التغلب على كل من النظرة الأحادية وجزئية المنظورات المنفصلة. ولا ينتج عن التتابع الزمني لأفعال الإدراك، وإنما على أساس أنها تتوافق وتكمل وتؤكد بعضها بعضاً. فالإدراك يحمل معه أكثر من الإدراك المباشر. وإذا تحدثنا بشكل صارم، فإنه عندما ينظر الفرد إلى بيت، فإنه يدرك جانباً واحداً فقط . ورغم هذا فإن هذا الإدراك يحمل معنى لم يدرك فعلاً ، وإنما يسهم في موضوع التفكير العقلي .

بهذا فإن كل موضوع تفكير عقلي يحتوى عند هسرل على جوهر ذو معنى يشير إلى «أفق داخلي» ـ أوجه من الكل لم يتم الإفصاح عنها مباشرة. طبعاً، كلما زادت إلفتنا بموضوع الإدراك، كلما زاد وضوح «الأفق الداخلي» ـ الذي يشير إليه الجوهر. كما يذكرنا هسرل أن لكل موضوع «أفق خارجي» أيضاً ـ المحتوى أو الخلفيه لموضوع الإدراك. ومن الواضح أنه يمكن القول بأن المفاهيم والأفكار ـ وحتى الفاعلين يمكن أن تحتوي على جوهر، أفق خارجي وآخر داخلي.

علم المعيشة والحياة The Lebenswelt

تعكس كتابات هسرل الأولى انطباع المثالية أو حتى الأنانة (نظرية تقول بأن لا وجود لأي شيء غير الأنا) حيث يتأمل وعي مطلق منفرد ذاته محاولاً الوصول إلى أبعد من مستويات التجارب الثقافية والتاريخية. أما في كتاباته الأخيرة فيعود إلى الإهتمام بـ «البينذاتيه» ولكن بطريقة ومعنى غريبين محدودين.

وحتى نفهم علم الحياة عند هسرل، لا بد أن نعي أن المصطلح لا يعود إلى عالم الحياة الموجود حقيقة، وإنما إلى العالم الذي يوقف الإنسان

الاعتقاد به ـ مبتدئاً بالتعليق ومستمراً «بالرد». «علم الحياة» يشير كلياً إلى وعي الإنسان بالعالم. تعتبر كل عناصر وبناءات التأمل مواضيع تجريبية، وهذه هي الوحدات المثالية من عالم التجربة، أو عالم الحياة، التي يستوعبها ويفهمها الفرد. يعيش الناس في نفس الوقت في العالم «الحقيقي» للنظم الاجتماعية، وفي الخيال والفن وما إلى ذلك، ولكن هسرل يركز على هذه فقط، في شكل فئات بنائية وعمليات في وعي الفرد. كما أنه يشير أيضاً إلى هذه العمليات على أنها نظم تعتمد وتقوم على الإدراك الحدسي. فالإدراك هو الصلة الأولى بالعالم، وتقوم جميع أنواع الوعي الأخرى على الإدراك(١٤).

فإذا نزلنا من الفئوي أو البناءات «المؤكده»، فإننا سرعان ما نكتشف المستويات التجريبية الضمنية السابقة لمرحلة التأكيد. ويقول جميس. م. إيدي James M. Edie إن هذا هو «الميدان الانعكاسي الأساسي للتجربة المطلقة، حيث يتم تكوين العالم على أنه عالم وعي. ووظيفة الظاهراتية الأساسية أن تعود إلى هذا العالم كمنطلق وأساس لجميع البناءات الفكرية المشتقة، فالتجربة تسبق أي فكر عن التجربة»(١٥).

وعندما يبدأ الإنسان بالتأمل في هذا العالم «المردّ» فإنه سرعان ما يكتشف أن هذا عالم ليس خاص به، وإنه عالم معان وقيم قد تشكل نتيجة البينذانية، وأن الإنسان قد ساهم في تشكيله على غير وعي منه(١٦) ويكتشف الإنسان من خلال هذا عالماً من تجارب الآخرين، من ناس مثله، ذوات

---

(١٤) See James M. Edie, «Transcendental phenomenology and Existentialism» in kockelmans, phenomenology pp. 237 - 251.

(١٥) Ibid., pp. 248 - 49.

(١٦) Alfred Schutz, The Probelem of Social Reality, Collected paper, Vol. 1, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1967), p. 123.

جميعها لديها نفس النشاطات الواعيه، تماماً كحالته ذاته فالعالم الذي يعيشه الإنسان بعد أن يكمل الرد إلى الوعي الخالص، هو عالم بينذاتي يستطيع الشخص العادي من حيث المبدأ الوصول إليه.

كيف يرى هسرل أن العملية الظاهراتيه تكشف في النهاية عن عالم بينذاتي في الوعي؟ أقوم في عملية الرد، أولاً، بإبعاد كل ما له علاقة مباشرة أو غير مباشرة بما هو ذاتي لدى الآخرين وأتوصل إلى كياني كحاوي للنفس. وهذا هو الحاوي الأصل، وعالمي الأكثر خصوصية. وضمن هذا المجال الحاوي، أستطيع أن أميز بسهولة موضوعاً من «الأنا» يسمى بالجسم. ومن خلال عملية «الترتيب الثنائي» يظهر الآخر أولاً كجسم ثم كعقل، وبهذا أشكل الآخر كذات غير ذاتي، ولكنه يعكس ذاتي من ضمن مجاله الذاتي. والآخر هنا أنا أخرى. إنه يشبهني ولكنه ليس مجرد نسخة عني. ومن وجهة نظري فإن ما هو «هنا» بالنسبة له هو «هناك» بالنسبة لي والعكس صحيح. وهكذا يصبح لدينا وجهات نظر مختلفة عن العالم المشترك، والتي يمكن أن تصبح نفسها لو أننا تبادلنا الأماكن.

علماً بأن هذا كله يحدث في الوعي الناتج عن «الرد». وتحدث مثل هذه البينذاتية فقط في الأنا المتأملة، وتتكون كلياً من مصادر إرادتي وقصدي، ولكنها تحدث بشكل موحد من البينذاتية المتعالية لدى جميع الأفراد. . . . . . في خبراته القصدية»[١٧] .

هناك غموض كبير وحتى تناقض في مفهوم هسرل عن عملية الردّ الظاهراتي. فمن ناحية يفترض في الظاهراتية أن محاولة الوصول إلى ما يسمى بيناء ما قبل الوعي للتجربة ذات المصداقية العامة، ومن ناحية أخرى، فإن وجهة نظر هسرل، تنطوي، على الأقل، على أن البناءات ليست فطرية أو

---

(١٧) Ibid., p. 126.

ثابته فمفهوم الوعي القصدي، على أية حال، ينطوي على أن البناءات مفتوحة، فهي تاريخياً وثقافياً نتائج ذات معنى لتجربة الحياة الفعلية للإنسان. ولا يمكن أن يتأكد من يقرأ هسرل، كما لا يتفق الذين حاولوا تأويل كتاباته، إن كانت التجربة الإدراكية، التي وضع الرد الظاهراتي من أجلها، هي بدئية وأساسية ومطلقة، أو إن كانت تاريخية وثقافية ومن ثم لا تملك إلا مصداقية نسبية أو مؤقتة فقط.

ورغم أنه يؤكد دوماً أن الوعي هو «الوعي بـ»، إلا إنه ليس من الخطأ القول بأن هسرل لم يتعد في دراساته مفهوم الوعي الخالص المنعزل الذي يتأمل ذاته. وذلك لأن ما يطلق عليه علم الحياة لا يتفق مع الحياة الفعلية للإنسان. فهو منشغل دوماً «بالرؤية الذاتية»، وكما هي الحالة هنا، فقد قام بتطوير طريقة فلسفية تفصل وتعزل بقوة الوعي عن الوجود.

ينسى هسرل، كما يظهر، أن تفاعل الإنسان الحقيقي مع الوجود، هو الأساس الفعلي والمصدر النهائي للفكر والتأمل والوعي والمعرفة، وأن إغناء وصحة المعرفة، تعتمد على التفاعل مع «الآخرين، الذين يتفاعلون بدورهم مع الوجود ولهذه الأسباب مجتمعة يخفق هسرل في تحقيق هدفه.

نعرف أن هسرل قد تأثر بـ مبادىء السيكولوجيا لوليام جيمس William James، وأن مفاهيم مثل، «تيار الفكر» و «الهدابية» و «البينذاتية»، التي جاء بها جيمس، قد لاقت طريقها إلى فكر هسرل[18] لكن هسرل غفل عن مفاهيم أخرى، كان يمكن أن تساعده في التوصل بطريقة ظاهرة واضحة إلى الوعي الخالص - من هذه المفاهيم مثلاً «الذات الاجتماعية» و «العوالم الفرعية Subuniverses» و «الأنا المتأثره» وما إلى ذلك. فهذه المفاهيم، كما

---

(١٨) See Spiegelberg, phenomenology, p. 111 f.

الهدابيه: منطقة تكون فيها الرؤيا ضعيفة.

سنرى في الجزء الخامس، أصبحت العناصر الأساسية، التي طور بها جورج هيربرت ميد George Herbert Mead وأتباعه، علم نفس إجتماعي يفوق في رؤياه كل ما قدمه منهج هسرل، فالبعد الاجتماعي لدى هسرل ضعيف أو ربما غير موجود. لذلك سنتوجه الآن إلى النظر في أعمال ماكس شيلر Max Scheller زميل هسرل في إيجاد الظاهراتية والذي واجه هذا الجانب من السؤال بوضوح وبشكل منتظم.

١١ - ماكس شيلر

إذا كان هدف هسرل أن يتغلب على الأزمة الفلسفية في عصره، فإن ماكس شيلر اهتم بما اعتبره أكثر عمومية وهي الأزمة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وقد رأى شيلر أن أساس الأزمة هو فيما أسماه «إهمال القيم» فقد قل شأن القيم المسيحية وبدأت القيم البرجوازيه تحتل مكانها، وهذا ما اتفق فيه معه علماء آخرون مثل فيبر Weber وسومبارن وترويلتش Sombart and Troeltsch. فوجهة النظر البرجوازية ركزت على العقلانية المرتبطة بالأعمال، والتملك والمنفعة، والمعايير المادية في تقييم الناس، وما إلى ذلك من قيم أخرى. ولم يكن هناك طريق إلى العودة إلى أخلاقيات ما قبل الرأسمالية، ومع هذا كان لا بد من إعادة توليد الأخلاقيات وبنائها.

وقد شعر شيلر أن القيم الجديدة يمكن أن توجد في شكل من الاشتراكية المسيحية، وفي إعادة إخصاب الاخلاقيات المسيحية. وهذا يمكن أن يعيد إحياء التواضع والكرامة، وفي نفس الوقت يواجه القيم البرجوازية التي نشأت نتيجة الامتعاض - وهي الروح التي احتقرت التفوق النوعي، وما هو في غير المتناول، ومجدت كل شيء في متناول اليد. وقد رأى شيلر أن الظاهراتيه يمكن أن تعيد بناء الاخلاقيات التي كان يرغب فيها بقوة.

كان شيلر مهتماً بنفس الدرجه بوجه آخر من الأزمة وهو تمزق أوروبا خلال وبعد الحرب العالمية الأولى وخاصة إبان الأيام الصعبة. لم تكن أوروبا

قد مزقتها الحروب والصراعات والخلافات الوطنية فقط، وإنما كانت آلمانيا حبيسة الخلافات الدينية والصراع الطبقي. وككاثوليكي، فقد بقي شيلر طويلاً متمسكاً بالمذهب الكاثوليكي معتقداً بأنه المذهب الروحاني الوحيد الذي يمكن أن يوحد أوربا ويعيد بناء القيم فيها. وإن روحاً من التماسك يمكن أن تظهر نتيجة عودة الألمان إلى المذهب الكاثوليكي. وبأن الأخوة والتفاهم المشترك سيحلان مكان الخلاف والتمزق. ولكن بدأ شيلر خلال العشرينات لأسباب شخصية وسياسية يفقد الأمل، بإمكانية نجاح الكاثوليكية على توحيده ألمانيا[1]. تحول بعد ذلك من الدين إلى العلم، خاصة إلى العلوم الاجتماعية معتقداً أنها الدواء لكل الأمراض وكان يرى أنه يمكن لعلم الاجتماع أن يساعد في بيان أسباب المشكلات الاجتماعيه والسياسية. ولكي يوضح تحليله هذا، اختار شيلر أن يطور فرعاً سمي «بعلم اجتماع المعرفة» Wissensoziologie.

ومثل هسرل فقد أولى شيلر أهمية منتظمة لمسألة المنظور، أو المعرفة القائمة على منظور، ولكنه على خلاف هسرل، قد طبق هذه الفكرة الهامة أساساً، على العالم الاجتماعي والثقافي. والمنظور بالنسبة لشيلر يعود إلى موقع الفرد، وضعه الاجتماعي، وما يرافق ذلك من وجهة نظر. جميع وجهات النظر الاجتماعية جزئية وتقوم على توجه أحادي الجانب، وجميع المعرفة الاجتماعية بالضرورة تقوم على منظور. وبالتالي فإن المعرفة الاجتماعية من أية وجهة نظر صحيحة جزئياً وتعتبر معرفة جزئية.

ففي الوقت الذي تنافس فيه الفاشيون والشيوعيون والديمقراطيون الاشتراكيون والليبراليون والمحافظون والبروتستنت والكاثوليك على كسب ثقة

(١) For these biographical details I have relied on John A. Staude's line study Max Scheler, 1874 - 1928: An Intellectual Portrait (N. Y.: The Free Pressm 1967).

الشعب الألماني، بدأ يفتش عن الحل للصراع في علم اجتماع المعرفة، وبالعودة إلى الصفوة السياسية. ومثل منهايم Mannheim من بعده، اعتقد شيلر إن المثقفين يمكن أن يصلوا إلى موقف حيادي نسبياً بالنسبة للصراعات السياسية والايديولوجية. ولكونه غير مرتبط بأية طبقة اجتماعية، فإن المثقف «الطافي - بحرّية» يمكن أن يستكشف ويبين المصادر الاجتماعية لمختلف الايديولوجيات السياسية، «ويتعرف إلى الحقيقة الجزئية في كل منها. كما أن وظيفة المثقفين أيضاً هي قيادة الجماعات والطبقات المختلفة إلى الوعي بايديولوجياتها. أما القاده المثقفون فلا بد أن يعلموا كيفية التعرف على التميزات النابعة عن ايديولوجياتهم، ومصداقية وجهات النظر الأخرى، الأمر الذي يجعلهم أكثر قدرة على الاستجابة الأفضل للمطالب الحقيقية لكل جماعة. فلم يكن علم اجتماع المعرفة لدى شيلر مجرد مسألة أكاديمية.

قد يبدو من هذه الملاحظات أن شيلر ممن يؤمنون بنسبية المعرفة الاجتماعية وصحة نتائجها. ولكنه مثل هسرل، كان يصر في جميع أعماله على معايير وبيانات مطلقة المصداقية. لقد أوضح موقفه من هذه المسألة، أيضاً مثل هسرل، في علاقتها بفلسفة الحياة Lebensphilosophic وفلسفة النظرة الجماعية للحياة Weltanschauung عامة.

إن «فلسفة الحياة» كما يوحي المصطلح تعني الحياة الفعلية الواقعية. وبهذا فقد أوضحت هذه الفلسفة عدم جدوى الفلسفة المثالية الألمانية لحياة الناس، كما بيّنت بعدها عن القيم الماثله. ركزت الفلسفة الجديدة على أن مهمة الفيلسوف ليست الخوض دون جدوى في مفاهيم عن الحياة وإنما محاولة فهم الحياة بداهة وبالحدس. اشترك أصحاب هذا التوجه الجديد في سمات كثيرة مع ما جاءت به الثورة الرومانسية المحافظة في بدايات القرن التاسع عشر، كلاهما أودى بالعقل ووقف مع اللاعقلانية. كلاهما رأى في الدين مفتاحاً لمعنى الحياة والنظام وكلاهما حارب الديمقراطية، متمسكين

بمثال المجتمع في مرحلة ما قبل الرأسمالية ، وبالمباديء الارستقراطية التي كانت سائدة آنذاك.

ورغم تعاطف شيلر مع مثل هذه الأفكار إلا أنه تراجع عنها فيما بعد لتعارضها مع وجهة نظره الجديدة حول دور العلم. فقد تبنى كلياً وجهة نظر ماكس فيبر التي أفصح عنها هذا في محاضرته الشهيرة سنة ١٩١٨ تحت عنوان «العلم كمهنة» ووافق شيلر أن أهم مقومات العالم هي «الموضوعية»، كما وافق بأن العلم كما جاء في أقوال فيبر «لا يستطيع الإجابة عن الأسئلة حول قيم الثقافة ومحتوياتها الفردية» ولا «كيف يمكن أن يتصرف الإنسان في مجتمع جماعي ثقافي أو في رابطة سياسية»، فالعلم لا يمكن أن يعلمنا قيماً للحياة. وبالرجوع عن موقفه اللاعقلاني والسلفي عاد شيلر إلى مبادىء التنوير[٢].

فلسفة نظرة الجماعة للحياة Weltanschauung Philosophy

ليس من المستغرب في ظل شيوع سلسلة من الايديولوجيات الأخاذه في ألمانيا الويمريه أن ينظر إلى التصانيف والتحليلات التي وردت في فلسفة نظرة الجماعة للحياة، على أنها عمل فلسفي هام. فقد صرح كل من ديلثي وفيبر وآخرون من ممثلي الفلسفة النسبية الجديدة، بأن جميع الأنساق الفلسفية تعكس عدداً محدوداً من وجهات النظر العالمية العامة. إذا تفهم مستخرجات كل مفكر من خلال ظروفه الحياتيه وكتعبير عن نظرة خاصة للعالم فلا تقوم الأنساق الفكرية والفلسفية إذن على أنها حقائق مطلقة، وإنما على أنها حقائق جزئية، جاء بها المفكر نتيجة موقعه الخاص.

لم يقبل شيلر هذه النسبية المتطرفة، لقد تقبل إمكانية وجود وجهات نظر أساسية لهذا العالم، ولكنه انتقد ديلثي Dilthy في عدة نقاط. فالنظرة

---

(٢) See Ibid, p. 152.

العالمية لدى ديلثي مصطنعة، وتعتبر بناء معرفياً أخفق في الوصول إلى فهم حقيقي أصيل للبناءات العقلية السائدة في الجماعة أو المجتمع تحت الدراسة[٣]. مثل هذه التوجيهات العقلية تتطور عضوياً وتدريجياً، وهي من المسائل البديهية للمشاركين. كما أن تصنيف ديلثي ضيق محدود لاعتماده على النظم الفكرية الأوروبية فقط. وأخيراً، وأهم أمر، يهاجم شيلر نسبية ديلثي فمن خلال التجاوز والتعالي عن وجهات النظر النسبية للعالم، فإنه يوجد نظرة جماعية للحياة ثابته مطلقة غير متغيرة لا تتأثر بالظروف الاجتماعية والتاريخية. هذا هو مصدر المصداقية المطلقة حيث يمكن فهم أصولها من خلال الظاهراتية، ولكن ليس بدون صعوبة.

بهذه الطريقة حاول شيلر توظيف علم الاجتماع، وفي الوقت ذاته حافظ على ما اعتبره مجال المصداقية المطلقة وكعالم في العلوم الاجتماعية رأى أن عمله وصفي وتحليلي، بينما رأى في دوره كفيلسوف، أن في قدرته ومن مسؤوليته تقييم مصداقية نظرة الجماعة للحياة. فمجال الحقيقة المطلقة لا يمكن بلوغه من قبل أي مجموعه من الناس. فكل مجتمع لديه ظروفه الموضوعية الخاصة وبهذا يكتسب الأعضاء خبرات مميزة تختلف عما هي عليه في مجتمع آخر. هذه الخبرات تشكل كل البناء والمفاهيم للمجموعة، مما ينتج عنه نظرات مختلفة بل أحياناً متضادة للعالم. لا يعني هذا أن النظرات المختلفة مزيفة. فالواقع أن شيلر يعتقد أنه يمكن أن تكون جميعها صحيحة، ولكن طبعاً جزئياً. الكل ينظر إلى الحقيقة المطلقة ذاتها ولكن يراها من زاويته المعينة. فمصداقية المعرفة وأصولها الاجتماعية قضيتان مختلفتان[٤].

---

(٣) See Max Scheler, Schriften Zur Soziologie und Weltonschauugslehre, Collected Works, Vol. 6 (Bern and Munich: Francke Verlag, 1963) pp. 13 - 26.

(٤) Max Scheler, Dir Wissenformen und die Gessellschaft, Collected Works, Vol. 8 (Bern and

كما يقوم الناس المختلفون في النظرة الجماعية للحياة بالنظر إلى العالم من زوايا مختلفة، فإنهم يشاركون ولكن بشكل متباين في المصداقية المطلقة والميدان الميتافيزيقي لها. فشيلر يصر على العمل من الخاص الحسي إلى مجال الحقيقة المطلقة التي يشاركون فيها. هذا الميدان بمجاله المطلق في التسلسل القيمي (إحدى آثار إيمانه بالكاثوليكية)، يبقى مفتاح الإيمان طيلة محاولة شيلر تطوير مفهومه الغريب عن الحتمية الاجتماعية للأفكار.

علم اجتماع المعرفة: كونت ودوركايم

اعتقد شيلر أن علم اجتماع معرفته قد صحح اخطاء أساسية في أعمال الرواد في هذا المجال من أمثال كونت وماركس ودوركايم. وبالنسبه لشيلر فإن كونت وأتباعه اعتقدو بسذاجة، أن الدين والميتافيزيقا ستستبدل وإلى الأبد بالعلم والفلسفة الوضعية. وقد كشف شيلر القناع عن وضعية كونت(٥) على أنها إيديولوجية تعظم مصالح ومنجزات البرجوازية الرأسمالية. وعلى هذا الأساس، تقبل كونت دون تمحيص تحيز البرجوازية بأن المعرفة العلمية والفنية الصناعية هي أكثر أنواع المعرفة قيمة بينما الأشكال الأخرى من المعرفة، مثل الدينية والميتافيزيقية، مهملة ميتة. هذا قانون التقدم المعروف لدى كونت، من العصر الديني إلى العصر الميتافينزيقي ومن هناك إلى المرحلة النهائية العليا ـ الوضعية العلمية الرفيعة.

رأى شيلر أن هذه الفكرة غير مقبولة، بل مهينة. وذلك لأن كونت قد أخفق في أن يرى استقلال مصداقية المعرفة الدينية الميتافيزيقية جنباً إلى جنب مع المعرفة العلمية، فهي الرموز والنتائج الباقية للحياة الاجتماعية، فالأشكال المتباينة للمعرفة ترتبط بخصائص أنواع الرجال وفئاتهم: النوع

= Munich: Frank Verlag, 1960), p. 26 In addition, I have relied on Stadude's exposition in Max Scheler, p. 158 f.

(٥) Scheler, Schriften Zur Soziologie, p. 29 f.

الديني يبحث عن الاتصال بالمقدس، أما الميتافيزيقي فيتأمل، بينما يوظف العالم قواعد مشددة من المنطق والملاحظة.

فوق هذا، أخطأ كونت بافتراض تقدم تراكمي لجميع أنواع المعرفة. فقط المعرفة العلمية ـ الفنية يمكن أن تعتبر تراكمية وتقدميه بمعنى أن الاكتشافات المتأخرة تلغي المتقدمة. أما الأنواع الأخرى من المعرفة فتتصف بمصداقية دائمة لا تخضع للتغير الاجتماعي. فكل شعب في كل عصر يقدم إسهامات ثقافية تبقى مصداقيتها رغم التغيرات التاريخية التي يمر بها المجتمع.

ومن زاوية أخرى يقبل شيلر فكرة المراحل من كونت، كما أنه يميز ثلاثة مراحل تاريخية، ولكنها مختلفة كلياً عن مراحل كونت:

١ ـ المرحلة التي تكون فيها علاقات الدم (القرابة) بأنواعها والنظم التي تحكم وجودها عقلانياً... تشكل المتغير أو المؤثر في الأحداث فعلاقات الدم تحدد حتى الأشكال التنظيمية المؤسسية للجماعات، أي إنها تحدد مجال ما يمكن أن يحدث نتيجة عوامل حقيقية أخرى مثل العوامل السياسية والاقتصادية.

٢ ـ مرحله تنتقل فيها هذه العلاقة السببية الأولية ـ بالمعنى المحدود بتحديد المسار ـ إلى عوامل القوة السياسية وفي المقام الأول هنا فعالية الدولة.

٣ ـ المرحلة التي يصبح للاقتصاد المكانة السببية الأولى، حيث تحدد «العوامل الاقتصادية» الأحداث الحقيقية، أما بالنسبة للتاريخ المعرفي فإنها لا تقوم بأكثر من فتح وإغلاق صمام أبواب النشاط[٦].

هذه المراحل هي البراهين والنتيجة لنزعة جوهرية كان يمكن أن تكون أكثر وضوحاً مما هي عليه لولا تدخل مؤثرات خارجية. كل مرحلة منها

---

(٦)

محكومة بما أسماه شيلر بالعوامل الحقيقية Realfaktoren مثل العوامل العرقية «والسياسية» والاقتصادية». وقد كان عامل العرق هو أول العوامل الذي أثر في تشكيل بناء المجتمع، والذي كان يحدد العناصر الروحية الملائمة. وقد يكون مثال الهند أفضل مثل يعكس ما أطلق عليه شيلر «عرق»، حيث توجد أصول النظام الطائفي، كما يقترح، وحيث يمكن تتبع آثارها في احتلال وغلبة الآريين البيض للسكان الأصليين ذوي اللون الأسمر. وهذا العامل ذاته ينظم صمام أبواب قبول ورفض العناصر الروحية المؤدية إلى الشكل البراهمي الخاص بالدين والثقافة.

إن رسوخ عامل العرق والدم كان واضحاً أيضاً في أوروبا، عندما كانت القربى هي المبدأ الأساسي للمؤسسة الاجتماعية. ومع الزمن قام مكانها المرحلة الثانية، حيث انبثقت الدولة كمركز للقوة، مخضعة الجماعات العرقية المختلفة لحكمها. ولقرون عديدة ظل العامل السياسي يتمتع بالسيطرة وإخضاع الآخرين.

فقط في المرحلة الثالثة يكتسب العامل الاقتصادي الأولوية السببية. وهذه هي مرحلة الرأسمالية، العصر الوحيد الذي يمكن أن نتحدث فيه بحق عن هيمنة نظرة وضعية علمية (كما فعل كونت)، والآثار الحتمية لأساليب الإنتاج أو النظام الاقتصادي (كما فعل ماركس). وهنا يظهر شيلر عداء هجومياً ضد كل من كونت وماركس، فقد كان يرى أنهما ارتكبا خطأ بتعميم مبدأ خاص إلى مستوى الشمول والعمومية بينما لا ينطبق في حقيقته إلا على مرحلة خاصة محدودة.

ويعترف شيلر بأنه يمكن اعتبار تتابع «العوامل الحقيقية» «كتقدم» ولكن بالمعنى المحدود جداً فقط فالناس في العصر الحديث ليسوا بأفضل، لأنهم لم يتوصلوا إلى خير أو جمال أكثر. والشيء الوحيد الذي تفوقوا فيه عن أسلافهم هو في مجال التحكم في القوى الطبيعية، ولكن ليس من الضروري

أن يجلب هذا معه، كما كان يؤمن الوضعيون، محاسن أخلاقية وجمالية. فالثقافة الحديثة، في رأي شيلر ليست أفضل ولا أعمق وإنما فقط أوسع، وذلك في أنها تملك مؤهلات روحية أكثر من السابق والعصر الذي يسيطر فيه العامل الاقتصادي هو نفسه الذي تفتح فيه صمامات الأبواب على مصراعيها وبالتالي تصبح أقل منعاً لانطلاق الامكانات الروحية. والثقافة الروحية ليست أهم أو أكثر أهمية في هذه الفترة، وإنما تصبح أغنى وأكثر تنوعاً. وفي الوقت ذاته يصبح للوعي الانساني آثاراً أكبر على المسيرة التاريخية(٧).

ومن هذه العبارات، يمكن أن نرى سبب رفض شيلر لعلم اجتماع المعرفة الوضعي لدوركايم. فبالنسبة لدوركايم فإن أهم فئات الفكر الأساسية، مثل الزمن والمكان والطبقة والعدد والسبب والمادة والقوة - باختصار كل البناء المعرفي في العقل الانساني، مشتقة جميعها من بناء المجتمع؛ كذلك فإن محتويات العقول، و «التماثل الجماعي»، تعتمد على بناءات اجتماعية. وطبعاً يذيب دوركايم المقدس والمعبود لدرجة أنها تصبح اجتماعية فقط. فالإله والمجتمع عند دوركايم شيء واحد لأن ما يطلق عليه الناس الإله ليس إلا مظهراً رمزياً لقوى المجتمع. فكل إنسان محق في أن يعتقد أن هناك قوى أقوى منه شخصياً، لأن هذه هي «القوة الأخلاقية التي يعتمد عليها والتي يكتسب منها كلما هو أحس وجود هذه القوة في ذاته. وهي المجتمع(٨).

هذه النظره، التي ترفض مصداقية استقلال الخبرة الدينية والميتافيزيقية والمعرفية، مرفوضة من قبل شيلر. ويرى شيلر أن نظريات كونت ودوركايم غير صحيحة ومؤذية لأن منهجهما الوضعي حجب عن ناظريهما نوعاً من المعرفة التجريبية التي لا يمكن تحقيقها إلا من خلال المنهج الظاهراتي. فقد

---

(٧) Scheler, Die Wissenformen, p. 51.

(٨) Emile Durkiem, The Elementary Forms of the Religion Life (New York: The Free Press, 1964), p. 225.

أخفق كل من كونت ودوركايم فهم قصدية الأفعال والعقائد الدينية ولا يمكن لأحد أن يفهم حقاً المعاني الأصلية لهذه الأفعال إلا إذا رأى أنها موجهة لله وليس للمجتمع. وإذا فهمت بشكل حقيقي فإنه لا يمكن رد الدين إلى الجانب الاجتماعي فقط(٩).

شيلر وماركس:

رأينا سابقاً أن عوامل شيلر الحقيقية تحتوي على «الدم» والقوة السياسية والاقتصاد، كل منها له السيطرة في عصر معين. يقوم على هذا أن ما يسمى بـ «المفهوم المادي للتاريخ» عند ماركس، وبالأخص التأثير الكبير الذي منحه للمصالح الاقتصادية وتطوراتها، لا ينطبق إلا على الرأسمالية، وليس على العصور السابقة لها. وبهذا فإن شيلر يقبل المصداقية الجزئية لنظرية ماركس، ولكنه يتهمه برفعها إلى مستوى القانون العام الصالح لكل زمان ومكان. (ويظهر أن ستاود Staude يقبل تأويل شيلر لماركس دون تمحيص، لأنه كتب أن ماركس أخطأ عندما افترض أن العامل المؤثر (السبب) هو واحد وأنه نفسه عبر التاريخ(١٠).

مثل هذا التأويل يدل على أن شيلر لم يكن تلميذاً حريصاً في فهم ماركس، لأن ماركس بالتأكيد لم يكن يقصد إلى وضع قانون تاريخي عام وعالمي عندما تحدث عن قوى الإنتاج المتطورة وحدوث صراع بينها وبين علاقات الإنتاج القائمة، أو عندما وصف عملية التراكم البدائية وظهور الرأسمالية. فقد أوضح ماركس دوماً الخاصية التاريخية لقوانينه، قاصداً أن تعميماته لا تنطبق على كل المجتمعات وليس عبر كل الفترات، وإنما على أوروبا الغربية وبالأخص على انجلترا في مرحلة معينة.

---

(٩) Scheler, Schriften Zur Soziolgie, p. 30.

(١٠) Stadue, Max Scheler, p. 176.

في كتاب «رأس المال» وفي فصل «ما يسمى بالتراكم البدائي» يقول ماركس «رغم إمكانية ملاحظة أول بدايات الانتاج الرأسمالي، في القرن الرابع أو الخامس عشر، وذلك بأشكال متباينة في مدن البحر الأبيض المتوسط، إلا ان القرن السادس عشر يعتبر حقاً بداية الرأسمالية... إن تاريخ مصادرة الملكية في البلدان المختلفة، قد أخذ أوجهاً مختلفة، وقد مر خلال مراحله المختلفة عبر ترتيب وتتابع وأنماط مختلفة، في الأوقات المختلفة. في إنجلترا وحدها، التي نأخذها مثلاً، ظهر الشكل الكلاسيكي»[11].

وهناك براهين أخرى يمكن العثور عليها في مراسلات ماركس تدل على أنه كان يقصد الخصوصية التاريخية. فقد برأ نفسه بقوة من ربطه بمحاولة تحويل نتائجه الصحيحة والدقيقة تحت ظروف تاريخية معينة، إلى مبادىء عامة عالمية، ففي رسالة له لميخايلوفسكي Mikhailovsky، يرفض ماركس محاولة هذا تقديم «اسكيتش» مخططه عن أصول الرأسمالية في غربي أوروبا، كما لو كانت نظرية فوق تاريخية «في السياق العام، تجد كل أمة نفسها تخطو حسب الظروف التي تجد نفسها فيها... ولكنني استسمحه. (فهو يبالغ في تشريفي ويخجلني كثيراً)»[12]. وفي رسالة أخرى موضحاً ما عناه «بالحتمية التاريخية» كتب ماركس: «ومن ثم «فالحتمية التاريخية» لهذه الحركة (بداية تكوين وتطور الرأسمالية) محددة بوضوح ببلدان أوروبا الغربية»[13].

وبالعودة إلى مفهوم شيلر، فإن ما سمي بالعوامل الحقيقية، تشكل فقط الأشكال الممكنة التي يمكن أن يتخذها الإنتاج الذهني، ولكن ليس الأشكال الواقعية. إن تجسيد الإمكانات يعتمد على اختيار الأفكار الذي يتم على

---

(١١) Karl Marx, Capital (Moscow: Foreign Language publishing House), (1954), 1: 715 - 16.

(١٢) Karl Marx and Frederick Engels, Selected Correspodence (Moscow: Foreign Language Publishing House, 1953), p. 379.

(١٣) Ibid., p. 412.

أساس المصالح أو وجهات النظر السائدة، أي من قبل الطبقة أو الصفوة الحاكمة[١٤]. ولا تختار الصفوة الأفكار على أساس المصلحة فقط، وإنما أيضاً على أساس دوافع غريزية. فعندما ترتبط الأفكار بالمصالح والدوافع تصبح فعاله ومؤثرة، فإن لم يتحقق هذا تبقى الأفكار عاقرة ودون تحقيق.

وهكذا يتفق شيلر مع ماركس بأن الوجود الاجتماعي هو الذي يشكل الوعي. ولكن في مخططه تشارك العوامل الحقيقية والمثالية في تقرير الفكر والمعرفة. وكما لاحظ ستاود محقاً، فإن هذه المحاولة «لمزاوجة ودمج التأويل المثالي والماركسي تنم عن تراث شيلر، حيث يصر على الإبقاء على الجوهر الداخلي» للفترة الظاهراتية. وقد كانت أسس الجوهر هذه مستقله عن التأثير الاجتماعي، فقد كانت عوامل مثالية بمعنى أن وجودها يقوم على أساس قوانينها الخاصة. ومن ناحية أخرى، فإنها لا يمكن أن تصبح حقيقية إلا إذا تصورها الناس وأدركوها، وإن إدراك عالم المثل يتكون من خلال «المنظور السائد للمصالح الاجتماعية»[١٥].

وعليه، وكما لاحظ كثيرون من نقاد شيلر، فإن تشكيله إذا ما أخذ حرفياً، يجابهنا بازدواجية لا يمكن وصل أطرافها. وذلك لأن شيلر لم يوضح قط، كيف يمكن لبنائه الفرعي، القوي لكن الأعمى، أن يختار أفكاراً هي في ذاتها منفصلة كلياً عن الوجود، وفي نفس الوقت غير مثمرة. ومن العجب أن شيلر، الذي كان يرى أن المحافظة على المصداقية للأفكار هي من الأهداف الهامة، يرد الانتاج الذهني إلى مجرد ظاهرية مصاحبة.

المعرفة والايديولوجية:

يحاول شيلر عبر كل كتابه «اشكال المعرفة Die Wissenformen » أن يقيم ويحافظ على الفرق بين المعرفة والايديولوجية. وهنا أيضاً يرى نفسه

(١٤) Scheler, Dir Wissenformen, p. 58.

(١٥) Stadue, Max Scheler, p. 174.

يناقض ما اعتبره افتراضاً ماركسياً بأن كل فكر هو أيديولوجي، هذا مع أن انتقاداته تعتبر أكثر انطباقاً على بعض تلاميذ ماركس أكثر من انطباقها على ماركس نفسه.

ويعترف شيلر بأن وضع الإنسان الطبقي يؤثر على تفكيره ولكنه يقول بأن الذي يتأثر هنا هو مواضيع التفكير فقط وبعض النزوع الأساسي ولكن ليس المحتوى. فالطبقة الدنيا مثلاً تركز على ما يمكن أن يوجد وتحمل نظرة تتصف بالميكانيكية (الآلية) والمادية، والبرغماتية والتفاؤل. بينما تركز الطبقة العليا على الموجود وتحمل نظرة أكثر غائية وروحية وتشاؤمية. يحمل المثقفون مسئولية التعريف بهذه النزعات العامة التي غالباً لا يعيبها الناس، وعلم اجتماع المعرفة أفضل وسيلة لتحقيق هذا الوعي، فمن خلال الوعي بالاشكال والانحرافات التي ترتبط بالطبقة، التي تحدد فكر الإنسان ـ يمكن للإنسان أن يحرر نفسه من مثل هذه المؤثرات ويتوصل بالتالي إلى الموضوعية، الشرط الذي لا بد منه في متابعة الحقيقة.

وبهذا الخصوص، لو أننا أهملنا إيمانه المهلهل بالحقيقة العليائية الميتافيزيقية، فإن طريقة شيلر في كسب المعرفة الصحيحة لا تختلف عما جاء به أديموند هسرل وماكس فيبر وكارل مانهايم. فهسرل، كما تتذكر وضع منهجه الردّ الظاهراتي تماماً ليصل إلى معرفة صحيحة. فالمثالي يمكن أن يقرّب من خلال التأمل، كطريقة مناقضة للتفكير غير النقدي. ففي التأمل يقف الإنسان جانباً، ويخلع نفسه من الظرف أو يضع نفسه خارج الموقف؛ وبمعرفة مصالحه والتزاماته، يمكن أن يتغلب عليها بتحييدها ويتبنى منظور الآخرين الملائم. وبهذه الطريقة لا ينظر الإنسان للعالم من زاوية مختلفة ولكنه يكتسب معرفة جديدة ـ حقائق وأبعاد جديدة للحالة والظرف. أما بالنسبة لفيبر، فكما رأينا عبر مناسبات كثيرة، بأن مفهوم فيبر «الحيادية الأخلاقية» و«الموضوعية» ليست مما يصبح فيها رجل العالم إله أولمبي، يعلو بنفسه عن

المجتمع وصراعاته ومصالحه وقيمه. فالموضوعية إذن اتجاه أو موقف يناسب الدور الاجتماعي للعالم، مثل يجب أن يحاول الانسان بلوغه. فقط من خلال الوعي بالقيم والمصالح المرتبطة بالمشاكل والقضايا والأفكار التي تتعلق بالعالم (Wertbeziehung) يمكن أن يبدأ الإنسان «بتحرير» نفسه من مؤثرات هذه القيم والمصالح. ومن خلال تحييدها يمكن أن يتوصل إلى درجة من الموضوعية. Wertfreiheit. فعند فيبر، كما هو الحال عند هسرل وشيلر، تنطوي هذه العملية على تبني العديد من وجهات النظر بالنسبة للمسألة تحت البحث.

أما كارل مانهايم، والذي لا بد من أن نضيف أنه تأثر بهؤلاء المفكرين الثلاثة، فقد قدم مجهوداً قيماً في رسمه الحدود بين المعرفة الصحيحة ومجرد الايديولوجية. فمفهومه عن المعرفة «العلاقية»، وتأكيده أن المحددات الاجتماعية للمعرفة وصحتها مسألتان متباينتان، وأخيراً الدور الخاص الذي أشار به لـ «المثقفين غير الملتزمين نسبياً» كلها شواهد على هذا المجهود.

لعل من المفيد أن نعود الآن إلى ادعاءات شيلر بأن ماركس كان يقول بأن كل فكر اجتماعي هو ايديولوجيا، مما ينطوي على أن مفهوم ماركس للايديولوجية الطبقية أو المنظور المصلحي للطبقة لا يشكل عقبة للمعرفة الصحيحة أكثر مما جاء لدى ڤيبر ومانهايم وهسرل وشيلر.

إن مسألة اعتقاد ماركس بأنه قادر على التمييز بين المعرفة العلمية ومجرد الايديولوجية، وإن هذا التمييز هام، أمر لا يحتاج إلى مناقشة. ففي رأس المال، أهم أعماله، واضح أنه كان يرى بأنه يقوم بتحليل علمي. فحتى يمكن فهم «قوانين حركة» النظام الرأسمالي لا بد من التغلب على مغالطات الاقتصاد السياسي الكلاسيكي وإشهار عناصره الايديولوجية. ففي نظر ماركس حقق الاقتصاد السياسي الانجليزي درجة عالية من الموضوعية، ولكن فقط للفترة التي لم يتطور خلالها التناقض والصراع بين رأس المال والعمل. وقد

أورد أن ريكاردو Ricardo كان آخر ممثلي هذا التيار، لأن الصراع الطبقي أصبح أكثر حدة بعده في كل من فرنسا وانجلتره.

وبدأ يأخذ أشكالاً أوضح وأكثر تهديداً. وقد ظهر وكأنه نعي للاقتصاد العلمي البرجوازي. فلم تعد المسألة عندها أن هذا الافتراض صحيح أو خطأ، وإنما إن كان نافعاً لرأس المال أو مؤذياً، ملائماً أو غير ملائم، يحمل أخطار سياسية أم لا. فمكان البحوث اللامصلحية، ظهر المأجورون من المتفائلين بالجوائز، واستبدل البحث العلمي الأصيل بالضمائر والنوايا الخبيثة من خلال التبرير وعلم الدفاع عن العقائد[١٦].

وهكذا فإن ماركس يشجب الخصائص الايديولوجية المتزايدة للاقتصاد السياسي لما بعد الكلاسيكي.

إن الفقرة التي تم اختيارها هنا توضح وبدون شك ما لا يمكن أن يتسرب للقارىء الدقيق لرأس المال من ظنون، وبأن قصد ماركس كان علمياً وليس أيديولوجياً. فاختياره للكلمات التي تفرق بين «البحث الأصيل» و«المقاصد الشريرة لعلم الدفاع عن العقائد» لمؤشر على ذلك. ومما هو بنفس الأهمية لغرضنا استعمال ماركس لمصطلح «الباحثون اللامصلحيون» مقابل «المأجورين من المتقاتلين على الجوائز»، فهذا يبين أن البحث عن الحقيقة يتطلب نوعاً من اللامصلحية. يعتقد ماركس بأن علماء الاقتصاد السياسي يستطيعون تحقيق الحيادية بسهولة أكثر قبل تبلور الصراع الطبقي وبلوغه الذروة، وتزداد صعوبة تحقيق مثل هذا الموقف كلما ازدادت حدة الصراع، حيث يستبدل التحليل العلمي، عندئذ بالفكر القائم على المصلحة والايديولوجية الطبقية.

وهنا يمكن التساؤل فيما إذا كان ماركس يعتبر نفسه في «رأس المال»

---

(١٦) Marx, Capital, 1: 15.

كباحث حيادي وبأي معنى؟ فإذا كان الأمر كما كان يعتقد، بأن الاقتصاد السياسي انحط في غالبه من علم إلى ايديولوجية، لسيطرة القيم والمصالح الطبقية على الفكر، فإن بالإمكان استخلاص نتيجة منهجية واحدة على الأقل وهي أنه: يمكن إنقاذ العلم من الايديولوجية من خلال تشذيب هذه المصالح والقيم الطبقية وكبح آثارها بطريقة منظمة من التأثير على التحليل. وهكذا رأى ماركس أنه لا بد أن يعبرّ عن العقيدة التي يتبناها بصورة عارية، وتميز حاد آحادي الجانب، وفي الوقت الذي يقوم فيه بتطوير تحليل بديل. ومن خلال تعرية التصنيفات القديمة، والرؤية من خلالها، يستطيع أن ينظر إلى الظاهرة من خلال «عيون جديدة».

لا يوجد في أعمال ماركس ما يوحي بأنه يمكن أن يرفض، من حيث المبدأ، أن يخضع نظامه لنفس المعاملة النقدية التي تعامل بها الآخرين. كما لم تكن «لا مصلحية» أو حيادية ماركس ذات اتجاه واحد. فكما نعرف، فقد فصل نفسه منهجياً ليس فقط عما رأى أنه ايديولوجية وخطأ برجوازي، ولكن أيضاً من تحليلات وبرامج اشتراكية مختلفة وصمها بالادلجة والخطأ.

أما موقف شيلر الداعي للحيادية والانفصال، فلا تصفح فيه مرجعية ما يدعو إليه من انفصال وموقف لا مصلحي (انفصال عن ماذا؟) فعلم اجتماع المعرفة عنده قد صمم عن قصد كوسيلة تلاعب تبريرية للصفوة الحاكمة. ويعود الفضل لمذهب شيلر ومعتقداته في إمكانية وعي الصفوة للحقيقة الجزئية لجميع وجهات النظر الاجتماعية الأساسية، واستغلال ذلك في برامج اجتماعية يمكن أن تحقق ولاء جميع الطبقات الاجتماعية ـ وهكذا تساعد في تحقيق النظام الاجتماعي ووحدته الأمر الذي كان شيلر يلتمسه ويتوق إليه.

الفلسفة الأنثروبولوجية لدى شيلر:

في عمل شيلر الأخير، «مكانة الانسان في الطبيعة Man's place in

«Nature»[١٧] نأتي على أفكار كثيرة مألوفة في كتاباته السابقة، قصد منها شيلر وضع الأسس «لفلسفته الانثروبولوجية». ويتمسك شيلر في هذه المقالة بميوله الميتافيزيقية الحادة ويتعامل غالباً فلسفياً مع السؤال الذي وضعه لنفسه وهو: ما الذي يشكل ويكون تميز الانسان؟ وفي الإجابة على هذا السؤال، يكون مفهومه الظاهراتي الخاص بالإنسان.

يبدأ شيلر عمله بملاحظة، هي أن من المعقول التحدث عن حياة نفسفزيائية ليس فقط في الإنسان وإنما أيضاً في الحيوان والنبات. والاختلافات، طبعاً، أساسية، والكشف عن هذه الاختلافات يمكن أن يساعد في توضيح وبيان المكانة المتميزة لتكوين الإنسان النفسفزيائي.

لقد رأى شيلر أن أكثر أشكال الحياة النفسية بدائية توجد في النبات، وتظهر هذه على شكل دوافع ونزعات توجه العمليات الحيوية في الكائن الحي. بهذا المعنى، يمكن القول بأن للنبات وظائف نفسية «ولكن بقدر ما توصلنا إليه من معرفة، لا يملك النبات وعياً أو أحاسيس فالنبات يفتقر إلى «أي نوع من الحياه الداخلية» (٩).

النبات ليس له مركز، كما هو الحال في الحيوان، يبلغه حالات الكائن فهي تتجه بشكل خاص إلى الخارج - وهذه حالة يطلق عليها شيلر «ecstatic» «الانجذاب الوجداني» وذلك ليشير إلى أن حالتها هذه لا تخضع للعقل ولا للضبط الذاتي ولفقدانها أيضاً للقدرة الاتصالية التي لدى الحيوان، فإن النباتات تفتقر إلى القدرة لتحرير نفسها من بيئتها المباشرة. ولا تستطيع الريادة أو وضع المثل القدوة والتقليد (١٢) فالنباتات تملك وظيفة «نفسية» تنظم علاقاتها مع كل من البيئة غير العضوية وعالم الأحياء من الحشرات والطيور،

---

(١٧) Max Scheler, Man's place in Nature, Trans. with An Introduction by Hans Meyerhoff (New York: Noonday press, 1969). page reference to this book will be cited in parenthesis immediately following the quoted passage.

ولكنها لا تملك حياة داخلية، ولا مركزاً عصبياً ولا اتصال.

وعلى خلاف ذلك فإن جميع الحيوانات، بما في ذلك الإنسان تشترك فيما سماه شيلر بـ «المرحلة الأولى للحياة الداخلية» وهي الشعور الحيوي والدوافع والنزع(*). هذه تعمل دوماً سواء كان الكائن نائماً أو مستيقظاً ومسؤولة جزئياً على الأقل عن التنبه الموجه للمؤثرات الخارجية. «حتى أقل وأبسط الإحساسات» كما يقول شيلر «ليست مجرد استجابات لمؤثر، ولكن دوماً نتيجة وظيفية لقصد أو إرادة تقوم على الدوافع القائمة على الحوافز. (إرادة واقعية محفزة» (١٣). هذا الشعور الحيوي لا بد أن يواجه «مقاومة» ومن خلال هذه الخبرة الأولية يشعر الكائن «بالحقيقة».

المرحلة الثانية، كما يقترح شيلر، تصبح واضحة في السلوك الغريزي. ومعترفاً بغموض مفهوم «الغريزة» يقدم لها تعريفاً دقيقاً إلى حد ما:

١ ـ الغرائز تسهل التغذية والانجاب لدى الكائن نفسه أو لكائن آخر كما هو الحال في حالة تزويد الأم للطفل.

٢ ـ السلوك الغريزي يبين ويعكس «وتيره معينة لا تتغير» (١٥). هذا النمط الوتيري لا يكتسب من خلال التعليم أو العادة وإنما موجه للحاجات والحالات الحاضرة والمستقبلية. (مثلاً التزود بالطعام للشتاء) كما لو أن الكائن فعلاً يستشف المستقبل.

٣ ـ السلوك الغريزي لا يخدم في النهاية أفراد النوع فقط ولكن يساعد في خدمة بقاء النوع ذاته. فالسلوك الغريزي نمطي ـ نموذجي لدى الأنواع، استجابة «لحالات نمطية متكررة وهامة لحياة الأنواع» (١٧).

وهكذا تظهر «صلابة» الغرائز التي تستمر في التوجيه الجيد عندما

(*) النزع ترجمة لـ Impulse وتشير إلى ارتباط السلوك بالرغبات وما كان يسمى بالغراز الإنسانية. المترجم

تحدث تغيرات بيئية معينة ، والتي تظهر الخطأ والفوضى والاضطراب عندما يتغير بناء طابعي نمطي من البيئة .

٤ ـ السلوك الغريزي «فطري وموروث» وذلك بأن أفراد النوع الواحد لا يرثون فقط قدرة عامة ولكن «صيغاً معينة من السلوك» (١٧) . ويذهب شيلر ليقول بأن الفطرة لا تعني بالضرورة وجود الغريزة عند الولادة ، فيمكن أن تظهر بالتنسيق مع مراحل النمو والتطور .

٥ ـ وأخيراً فالغريزة «مكتملة منذ البدء» وما يعنيه شيلر هنا هو أن غريزة الصيد مثلاً موروثة « لكن ليس المهارة التي تمكن من أدائها بنجاح» . فالغريزة باختصار تقرر وتضبط الكائن ، أما ما يكتسبه من عادات ومعلومات فلا تغير أعمال الغريزة الأساسية .

وينبثق من السلوك الغريزي الشكل الأعلى الثالث والرابع من الحياة النفسية ، «العاداتي» و«الذكاء» ويمتاز، العاداتي باعتماده على التجربة والخطأ و«ترابط الذاكرة» . ويملك الكائن هنا قدرة معينة للسلوك العفوي ، والذي يؤدي في النهاية إلى أنماط «ثابتة» تؤدي إلى الرضى والامتنان . ولا يمكن حصول هذا بواسطة «التدريب الذاتي» أو عندما يتدخل الإنسان ، بواسطة «التدريب الشرطي» . ويؤدي التقليد وإمكانية استعادة الذكرى إلى إمكانية قيام «التقاليد» بين الحيوانات في هذه المرحلة ، هذا ولا بد هنا من أن نميز بدقة بين هذه والتقاليد الخاصة بالإنسان . وفي حالة القطعان ومجموعات الحيوان والأشكال الأخرى من الحياة الاجتماعية للحيوانات ، فإن القطيع يتعلم من الأمثلة التي يضعها الرواد وتنقل هذه المعرفة للأجيال القادمة (٢٦).

المرحلة الرابعة من الحياة النفسية وتسمى بـ «الذكاء العملي» يجعل الكائن قادراً على حل المشاكل العملية التي لم يواجهها الكائن من قبل في حياته والقيام بالاختيار ، سواء كانت هذه بين أشياء مادية أو بين أعضاء النوع من الزملاء . والذكاء يحتوي على القدرة على استعمال كل من الخبرة

و«الصور المتوقعة» وذلك لمواجهة الحالات الجديدة . وباستعمال مصطلح «الذكاء العملي» أراد شيلر أن يؤكد أن هذه المرحلة تحتوي على فعل اكتشاف أصيل ، وليس هذا نتيجة الغريزة أو العادة ، كما أنه ليس نتيجة للتأمل الواعي الذي يمتاز به الإنسان . فالحيوانات في هذه المرحلة ، إذن ، قادرة على الاختيار ، والتدخل العفوي في دوافعها حتى الرد إلى مستوى الامتنان المؤجل المرتبط بحالة في المستقبل . أما من حيث الشعور فهي أقرب في هذا إلى الإنسان ، لأنها تظهر «القدرة على الكرم ، والمساعدة والتسوية ، والصداقة وظواهر أخرى» (٣٤).

تميز وتفرد الإنسان :

بعد بيان ما يميز الإنسان عن باقي جميع الحيوانات ، يقدم شيلر رأيه الخاص في الإنسان والذي يبنيه مناقضاً لرأيين آخرين .

الأول ينفي الذكاء والاختيار عن الحيوان، ويرى أن هذه الصفات خاصة بالإنسان ، بينما الثاني ، وخاصة الدارونية ، فيرى أن الفروق بين الإنسان والحيوانات الأخرى لا تعدو الناحية الكمية . ويعتبر الموقفان في نظر شيلر خاطئان ، فوجهة النظر الثانية تنفي تفرد وخصوصية الإنسان ، بينما يضعه الرأي الأول في المكان الخطأ .

فمع الإنسان تنبثق صفات ومؤهلات جديدة لا تقتصر فقط على الوظائف النفسية أو الحيوية . وبالتالي فإن هذه المؤهلات لا يمكن أن يتم فهمها بعلم النفس أو علم الأحياء . فالإنسانية تقوم على مبدأ جديد لا يعلو عن «الحياة» فقط وإنما «يعارض الحياة كما هي عليه ، حتى الحياة في الإنسان نفسه» (٣٦) ويطلق شيلر على هذا المبدأ الجديد مصطلح «الروح» Spirit والذي يتضمن ما أطلق عليه اليونانيون العقل .

«الذي يحتوي إضافة إلى الفكر القائم على المفاهيم ، على المعرفة

البديهية للأصول (الجوهر) ومجموعة من الأفعال العضوية والشعورية مثل اللطف والحب والندم والوقار والهيام والسعادة واليأس والاختيار الحر . ومركز الفعل الذي تظهر فيه الروح ضمن مزاج معين نسميه «الشخص» ، مغايراً تماماً لجميع المراكز الحية وظيفياً والتي يمكن ، من خلال منظور داخلي ، أن يطلق عليها «المراكز النفسية» (٣٦ ـ ٣٧) .

ويؤكد شيلر أن الروح قد حققت تحرراً جديداً من كل من دوافعها البيولوجية والبيئية الخارجية . وتعبير شيلر المفضل هنا هو أن الروح «حرة من البيئة» و«منفتحة على العالم» (٣٧) أما الحيوان فيبقى دوماً منغمساً «وجدانياً» في الطبيعة ، سواء طبيعته أو البيئة الخارجية . ويصور شيلر هذا بيانياً كالتالي :

أ (الحيوان) ⇄ (البيئة) ب

وبالمقابل «تحرر» الروح من الدائرة شيء فريد يأخذ شكل

ن (الإنسان) ⇄ ع (العالم) ←

الحيوان يعيش في البيئة ، بينما يستطيع الإنسان فصل نفسه ليقوم بتحويل «البيئة» إلى «العالم» وإلى «مواضيع» . الحيوان يبقى مقيداً بالطبيعة ، بينما الإنسان ، والإنسان فقط له القدرة» «لعالم مفتوح» و«الوعي ـ الذاتي» و«التشيؤ» . للإنسان القدرة ليس فقط «على تشيوء القوى الطبيعية الخارجية ، وإنما أيضاً قواه وحالاته النفسية والفيزيقية لدرجة يمكن أن تعارض فيها هذه الحياة . «ولهذا السبب فإن هذا الكائن (الروح) يمكن أن يختار تضييع حياته» (٤٠) . إن مفهوم شيلر عن «الروح وخاصة مركزها الذي يسميه «شخص» والذي يصل إلى الوعي الذاتي الذي يوازي ما سماه جيمس James وميد Mead «النفس الاجتماعية» . «فالشخص» عند شيلر «يجب أن نتصوره كمركز الأفعال التي تعلو عن التفاعل والتي تعلو أيضاً عن المقابلة بين الكائن

والبيئة» (٤٢) . وبالمثل فإن مفهومي شيلر عن «التشيؤ» و«الوعي الذاتي» توازي بناء المفاهيم والترميز والنفس المتأملة ـ كما توازي مفهوم الاغتراب لدى ماركس ، كما سيتضح في النص القادم .

الإنسان وحده ، يدعي شيلر ، قادر على إيجاد (خلق) «فئات للأشياء والمواد» (٤٣) . فالسعدان يتعرف إلى «شيء» فقط في أشكال معينة مرتبطة مباشرة بدوافعه ، وحتماً ، فإن الموزة الكاملة والتي يعرفها سلفاً ، تخيفه عندما تكون مقشور نصفها . وبالمقابل فإن الإنسان يقدر على تنسيق جميع حواسه وقدراته المفاهيمية وبهذا يستطيع استيعاب أن ما يراه ويسمعه إلخ ، يشير إلى «وحدة تخص الشيء والموضوع المادي نفسه» . (٤٣) .

بنفس الأهمية ، قدرة الإنسان المتصلة بهذه وهي القدرة الحدسية للمكان والزمان ، ومن ثم توظيف هذه كفئات مجردة ينظم بها الأشياء المحيطة به « الإنسان باختصار ، قادر على تحرير نفسه من الواقع المادي لحاضره المباشر» (٤٥) . هو وحده القادر على التعالي عن طبيعته العضوية والعالم الزمكاني وأن يجعل من كل شيء ، بما في ذلك ذاته ، «موضوعاً للمعرفة» . (٤٦) .

وأخيراً يقترح شيلر أن الإنسان قادر على تشيىء كل شيء عدا الروح . لأن الروح «حقيقة خالصة . وليس لها وجود إلا من خلال تنفيذ الأفعال . مركز الروح ، الشخصي ، وهي ليست موضوعاً أو كائناً عادياً ، وإنما ذات منفذة دوماً ، بناء منظم من الأفعال» (٤٧) . وفوق هذا ، فإن الخاصية الأساسية لشكل الكائن الذي نطلق عليه شخص هي أنه غير قادر أن يصبح موضوعاً سواء لنفسه أو للآخرين . يتطلب هذا تفسيراً .

منذ الأزل فإن مجرد تكوّن «شخصاً» هي العملية الحقيقية لأفعاله ، فهو لا يستطيع أن يفعل ويعامل نفسه كموضوع في الوقت ذاته . و«الشخص» بهذا المعنى يمكن أن يلتقط أفعاله فقط بعد تمامها . وبالتأمل يستطيع ، بعد

الواقعة ، أن يتعامل مع أفعاله كمواضيع نفسية ، ولكن ليس خلال العملية ذاتها . وينطبق نفس المنطق على التفاعل بين الأشخاص . فنحن نتصل بأشخاص آخرين ونفهمهم «فقط من خلال المشاركة في ، أو بالدخول في ، أفعالهم الحرة من خلال نفس نوع «الفهم» الممكن في مواقف الحب التقمصي الذي يسقط الإنسان فيه وعيه على الآخرين . . »(٤٨). هذه الفكرة الهامة ستواجهنا ثانية في تمييز ميد بين البعدين للنفس الاجتماعية وهي «I الأنا» والـ «ME الأنا المتأثرة» .

إذن «فالأشخاص» هم المراكز الروحية الديناميكية ، الذات الخالصة القائمة بالفعل ، في عالم الإنسان البينذاتي . فالعالم بينذاتي وليس موضوعياً ، لأنه ليس عالم تام الصنع من حيث الوجود والأفكار ، يمكننا اكتشاف وجوده مستقلاً عن أفعالنا ، فعلى عكس ذلك ، فهو «خلق مشترك أصيل للعالم» . ورغم أن شيلر يحتفظ بتحيزه لفكرة التعالي ، فإنه يضيف أن هذا الخلق المشترك قد تم «تنسيقه مع الكلمة الخالدة والحب الخالد والإرادة الخالدة»(*) ، ومع ذلك فمفهومه عن الروح والشخص والبينزاتية تبقى مستقلة عن هذا التحيز . لأنه يؤكد أن قدرة الإنسان الخاصة على تمييز الوجود من الجوهر، وقدرته على المعرفة المسبقة ليست «بناء دائماً للعقل ، كما اعتقد كنت Kant . فعلى النقيض ، فإن هذا البناء يخضع دائماً للتغيرات الاجتماعية» (٥١).

الروح كمضاد للحياة :

فكرة هامة أخرى لدى شيلر ، وإن كانت موجودة لدى غيره ، هي أن الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي يمكن أن يقول : «لا !» فالروح يمكن أن ترفض أو حتى تدمر الحياة . فقد أقر شيلر ما يرفضه علماء النفس وعلماء

(*) الكلمة هنا ترجمة logos والتعبير يعود جملة لله .

الاجتماع المعاصرون ، تحديداً ، بأن الوجود الروحي للإنسان (الوجود الاجتماعي الثقافي) ينطوي على توجه جمالي نحو دوافعه الحيوية ومحاولة كبتها . فهو يتفق مع فرويد Freud بأن الروح تكتسب طاقتها من الدوافع المكبوتة والتي تتسامى إلى نشاطات روحية . ولكنه يختلف مع فرويد حول نقطة هامة .

ففي علم اجتماع المعرفة عند شيلر ، يصر هذا على خاصتين أساسيتين للروح : الاستقلال التلقائي والعجز . وقد طور وجهة النظر هذه مخالفاً بذلك التقاليد اليهودية ـ المسيحية ، والتقاليد اليونانية ، من ناحية ، والتقاليد المادية من ناحية أخرى . فالروح بالنسبة للتراث الكلاسيكي ليست فقط مستقلة ولكنها نشطة وقوية : كلما زاد الكائن روحية ، كلما زادت قوتها ، ويصل هذا الارتباط التسلسلي إلى الروحية المطلقة وإلى الله ذي القدرة المطلقة . . أما الماديون ، فعلى عكس ذلك ، وهم ممثلي ما يطلق عليه شيلر «النظرية السلبية» والتي تضم كل من أبيقور Epicurus وهوبس Hobbes ومكيافيللي Machiavelli ولاميتر Le Mettrie وشوبنهادر Schopenhauer وماركس Marx وفرويد Frend فتنكر أية استقلالية للروح .

يرفض شيلر كلا النظريتين ، ويعتقد بدلاً من ذلك ، أن الروح مستقلة ولكنها أيضاً عاجزة . وفي نقده لفرويد يقول شيلر أن فرويد يعزو كل نشاطات الإنسان الابداعية لقدرته على الكبت ، وجهة نظر تنفي الاستقلال الروحي . وبدلاً من هذا ، يقول شيلر ، أن الكبت لا يؤدي إلى وجود أو خلق الروح ذاتها ، والتي توجد دوماً في شكل إرادي خال من القوة . فالكبت ببساطة يمد الطاقة للنشاط الروحي الذي لا تمتلكه الروح بذاتها أو لذاتها .

وهكذا ، بينما يعترف شيلر أن عملية التحضر والتنشئة والأنسة تكلف الكائن الحي غالياً ، إلا أنه يبقى متعلقاً بفكرته القديمة القائلة بروح مستقلة عاجزة تستمد قوتها من «العوامل الحقيقية» في هذه الحالة ، الرغبات الحيوية

المكبوتة . وإصراره على ثنائية الروح والمادة تتطابق مع مفهومه للتاريخ ، حيث الصفوة (الروح) تصبح قوية فقط من خلال تسخير طاقة الجماهير (المادة) .

«فالشخص» عند شيلر كيان لا مكاني ولا زماني وإنما إرادة خالصة مطلقة ، يتقاطع كيانها بالحياة . وبهذا يقترب من فكرة هامة ولكن دون أن يطورها بنفس الفعالية والنظامية التي استطاعها جورج هيربرت ميد .

١٢ ـ البعد الظاهراتي عند ماكس فيبر

يمكن النظر إلى مفهوم علم الاجتماع لدى فيبر ، كما هو معلوم ، على أنه موقف وسط بين الموقفين المعرفيين المتناقضين اللذين سادا ألمانيا في عصره . فقد تأثر أتباع الموقف الأول كثيراً بنجاح العلوم الطبيعية ، فاعتقدوا أن هذه المناهج ستؤدي أيضاً إلى تقدم هائل في دراسة الإنسان والمجتمع . أما أصحاب الموقف الثاني ، فكانوا يصرون ، بأن ما هو مهم في الإنسان ، هو روحه وعقله وثقافته وتاريخه ، وأن هذه لا يمكن فهمها من خلال وسائل وأساليب العلوم الطبيعية ، لأن هذه سطحية تتناول الأوجه الظاهرة الخارجية للإنسان .

وقد كانت كل من السيكلجية والوضعية والسلوكية تمثل الموقف الأول ، وقد قام هسرل وشيلر بمعارضتها ، كما سبق ورأينا ، مطوران وجهتي نظريهما الظاهراتية . وتمثل فلسفة النظرة العالمية والتاريخية الموقف الثاني ويرتبط بها أسماء كل من ديلثي ونيرلباند وريكارت Dilthey, Winderlband, Rickert وقد اتفق هؤلاء على أن خصوصية الروح الإنسانية تتطلب طرقاً منهجية خاصة تؤدي إلى فهمها فهماً حقيقياً . ولا يمكن تحقيق هذا إلا بالحدس المتعاطف والاهتمام بالمعنى مما يمكن أن يؤدي إلى فهم دقيق للثقافة والتاريخ .

لقد كان ماكس فيبر يعتقد حقاً أن فهم الحياة الاجتماعية الثقافية يحتاج فعلاً إلى مناهج خاصة تمكننا من استيعاب الحوافز والمعاني في الفعل الإنساني .

وبهذه المعاني ، يكون علم الاجتماع علماً يهتم بالتأويل والفهم التعاطفي للأفعال الإنسانية . ولهذا فإن التفسيرات الاجتماعية يجب أن تكون دقيقة على مستوى المعنى . ولا يعني هذا كما يؤكد فيبر ، أن علم الاجتماع يجب أن يترك البحث في الارتباطات السببية بين الظواهر الاجتماعية ، فالاهتمام بالتفسير السببي والتعميم في رأيه من الأمور المشتركة بين جميع العلوم ، ويجب أن تكون إحدى الاهتمامات الهامة في العلوم الاجتماعية . وبهذا يحاول فيبر الأخذ بما هو هام في كل من الموقفين المتناقضين .

إن تكوين الظرف الإنساني من النوع الذي لا يمكن لعلم تناوله بجدارة، إذا أغفل أياً من المعنى أو السببية . فلا بد أن يكون علم الاجتماع إذن من العلوم التي تعمل على تناول كل من المعاني الذاتية التي يضعها الناس في أفعالهم ، والأسباب والنتائج الموضوعية لهذه الأفعال ـ آخذين بعين الاعتبار أن المعنى نفسه هو إحدى العناصر السببية للفعل وهكذا فإن تعريف فيبر المشهور للفعل هو أن الفعل «اجتماعي بالقدر الذي يأخذ فيه المعنى الذاتي، بعين الاعتبار، سلوك الآخرين، وبالتالي فهو موجه في سياق» (١) فالوضع المثالي هو أن يحقق علم الاجتماع التفسيرات الدقيقة على مستويين : على مستوى المعنى وعلى مستوى السببية .

إن تعبير «الذاتي» كما يستخدمه فيبر على جانب من الأهمية لأنه يميزه فوراً عمن يتجاهل المعنى في دراسة الإنسان ، كما يميزه عمن يؤمنون بصحته وحقيقة المعاني الموضوعية . فسواء كانت الأخلاقيات أو الجماليات أو أي من فروع الثقافة الأخرى ، فإن صحتها وحقيقتها لا تحدد لدى فيبر ، كما هو الحال لدى شيلر ، بمقاييس التعالي الميتافيزيقية . «فالذاتية» عند فيبر ، تشير إلى المعنى الذي يحمله الفاعل للفعل ، وهو المعنى الذي يجب على العالم المجتهد أن يسعى للوصول إليه وفهمه .

عالم فيبر الاجتماعي إذن عالم بينذاتي ، كما هو الحال لدى

الظاهراتيين. ويعتقد فيبر أن التقمص والتعاطف والحدس والإرادية جميعها هامة وأساسية لتحقيق الوضوح ودقة البصيرة والتفهم التي يمكن التحـقق منها (برهان)»[٥]. ولما كان الفعل يتراوح من أقصى العقلانية إلى أعلى الوجدانية، فالتفهم القابل للتحقيق يمكن أن يكون قابل للتحليل العقلاني أو التقمص الوجداني أو التقدير الفني . وبهذا فإن فيبر يقبل استخدام الأساليب الحدسية التي تشمل محاولة التماهي مع الفاعل المقصود ، ومحاولة التعاطف المشارك لشعورهم . هذا شكل من التفهم الملائم للحالة والموقف .

لكن التفهـم يمكن أن يكون أيضاً بلا عاطفة وتحليلياً ، كما هو الحال عندما يتابع الإنسان التفكير الرياض والمنطقي ، أو عندما نلاحظ العالم وهو يقوم بعمل تجربة علمية. إذ يمكن استيعاب المعنى في مثل هذه الحالات بوضوح وسهولة . وعلى نفس المنوال يمكن القول أنه يمكن فهم سلوك الإنسان في عالم الاقتصاد عندما يتاح لنا معرفة أهداف السلوك والوسائل . يطلق فيبر على هذا النوع من الأفعال : الفعـل العقلاني ، ويمثل هذا أحد أربعة من الأنماط المثالية للفعل ، والتي يعتبرها مفيدة للتحليل .

وعندما نعرف ، كملاحظين من الخارج ، أهداف الناس وغاياتهم ، فإنه يمكننا تقييم فعالية الوسائل التي يستخدمونها لتحقيق هذه الغايات . ويمكن حتى إدراك «تكاليف» ملاحقتهم بعض الغايات دون غيرها . (يطلق فيبر على هذا النمط المثالي لهذه العملية العقلانية Zweek - Rationales Handlen ، أو الفعل العقلاني ـ الغائي . وكتوجه عام فإنه يقوم على افتراض أن الناس ضمن ظروف معينة يسلكون سلوكاً يمكن التنبؤ به. ويمكننـا النموذج العقلاني من فهم الأفعال غير العقلانية ، بالنظر إليها كانحرافات عن النموذج المثالي .

وبالسؤال عن أكثر الطرق عقلانية للفاعل في ظرف معين ، وبمعرفة مقاصده والأساليب الحقيقية التي يستخدمها ، وأخيراً بملاحظة نتائج أفعاله ،

يمكننا : تحقيق الدرجة التي انحرف فيها الفاعل عن المعايير العقلانية ، وتحديد النتائج التي كان يمكن حدوثها لو لم ينحرف الفاعل عن المعايير ، وأخيراً ، تحديد فيما إذا وكيف أسهمت الأفعال غير العقلانية في النتيجة . وهكذا يصبح هذا النمط ـ المثالي أداة تحليلية هامة تمكننا من الحصول على تفسيرات للأفعال وأن تكون هذه دقيقة من حيث المعنى والسببية .

ومع ذلك ، فهناك نوع آخر من العقلانية يطلق عليها فيبر (Wertra- tionales Handlen) الفعل العقلاني ـ القيمي . في هذا النوع ، يكون الفاعل ملتزماً بأهداف أو قيم ، يحاول متابعتها وتحقيقها دون النظر إلى التكاليف التي يمكن أن تنتج عن مثل هذه المطاردة القائمة على اختيار واحد يستقطب قواه كلها . ويصبح فهم مثل هذا الفعل أسهل كلما تقاربت الغاية النهائية من نظرة الباحث نفسه . وفي دراسة مثل هذا السلوك يجب أن نكون أكثر حذراً لمنع قيمنا الخاصة من التدخل ، لأنها يمكن أن تسبب إهمال الأفعال التي تتصف بالحماس الزائد ، سواء كانت دينية أو سياسية أو أي كانت ، مثل التخيلات اللاعقلانية .

يمتد هذا النوع من العقلانية إلى تظليل المجال العاطفي ، بتعبير فيبر الفعل الوجداني ويعتبر هذا النوع هام أيضاً لأنه يساعد على الكشف عن تعقيد وتباين الأفعال الإنسانية . والحدس التقمصي أو التعاطفي هام للفعل الوجداني كما هو للفعل العقلاني القيمي ، ويكون مثل هذا التقمص أقل صعوبة كلما «كنا أكثر تقبلاً واستعداداً لردود فعل عاطفية مثل القلق والغضب والطموح والحسد والغيرة والحب والحماس والكبرياء والانتقام والولاء والاخلاص، وما إلى ذلك (٦). وحتى في حالة عدم تأثرنا كملاحظين بهذه العواطف بنفس الحدة التي يتأثر بها المتفاعلين ، فإن هذا لن يمنعنا أن نتوصل إلى «درجة هامة من الفهم التعاطفي للمعاني ، كما يمكن أن نأول علمياً آثارها في تحديد سياق الأفعال ، وبي اختيار الوسائل»[٦] .

النمط المثالي الرابع والأخير للفعل عند فيبر ، وهو الذي يمكن فهمه من المعنى الذاتي لدى الفاعل ، يسميه بالفعل التقليدي . فهناك طرق محددة وممارسات أصبحت من الرسوخ وتعود الناس عليها لدرجة لا يمكن أن تكون فيها أفعال ذات معنى موجه . وتشمل مثل هذه الأفعال أفعالاً تتراوح بين أفعال الوعي الذاتي ولكن التعودي والاستجابات المكررة النصف اتوماتيكية لمؤثر عادي . وتشمل التقليدية بمعناها الأوسع «الجزء الأكبر من الأفعال اليومية» (٢٥) . ميدان الظواهر الذي يركز الفريد شوتز Alfred Schütz اهتمامه عليه . (كما سنلاحظ في الفصل ١٣) .

يصبح من الواضح إذن أن مفهوم فيبر للفهم لا يمكن مطابقته تماماً بالحدس التعاطفي . إنه مفهوم واسع ، يمتد من التحليل العقلاني عند أحد الأطراف ، إلى الحدس التعاطفي في الطرف الآخر . العالم الاجتماعي عالم بينذاتي من المعاني ، وهو عملية التفاعل الرمزي ، ذو المعنى ، بين الأحياء المتفاعلين .

ويؤكد فيبر أنه لا يمكن أن نفهم مفهوم البينذاتية ، تحت أية ظروف ، بأنه يمكن أن يعني أن العلاقات بين الناس لا تؤدي إلى نتائج موضوعية لأن هذه النتائج، بالطبع ، تؤثر في نوعية وجودهم ، وفرص حياتهم، أو حتى فيما إذا كانوا سيموتون أو يحيون . إن عالم البينذاتي يفترض ، في ظروف تاريخية معينة ، ماهية «موضوعية» بحيث يتصرف الناس ويتبعون أنماطاً «كما لو» أن هذه الأنماط مستقلة كلياً عن إرادة الإنسان ، و«كما لو» أن هذه الأنماط قوانين حديدية لا يمكن تطويعها . ولفهم هذه الظاهرة ، لا بد للإنسان من دراسة التاريخ والاقتصاد والتدرج الاجتماعي وعلاقات القوة والسيطرة ، إلخ كما فعل فيبر فعلاً .

وأكد فيبر أن تعريف الفعل الاجتماعي هذا يجب أن لا يؤخذ خطأ ليعني أن عالم الاجتماع يمكن أن يتجاهل أشياء تظهر خالية من المعنى ،

سواء كانت هذه إنسانية أو غير إنسانية . فهناك ظروف وأحداث ليس لها معنى سواء بالنسبة لوسائل أو غايات للفعل ، ولكن مع هذا تثير ، أو تساعد أو تعيق الفعل . لمثل هذه الظروف والحالات أهمية علم اجتماعية ، ما دامت تعمل كظواهر يتوجه الناس إليها . لأن هذه الظواهر بيانات للفاعل ، ويجب أن يأخذها عالم الاجتماع بعين الاعتبار .

وأخيراً ، يجب أن لا يؤدي الاهتمام بالمعنى الذاتي للفاعل إلى الاعتقاد بأن الفاعلين واعين دوماً لمقاصدهم وما يريدون . تسمح الأنماط التصنيفية عند فيبر بوضوح لوجود مدى لا بأس به من الوعي على ثنائية المتصل بين الوعي واللا وعي . كما يجب أن لا يؤدي الاهتمام بالمعنى إلى إغفال حقيقة أن أفعال الفاعل يمكن أن تحمل نتائج لم تكن مقصودة ولم يكن الفاعل على وعي بها . وحقاً ، يمكن أن يقدم علماء العلوم الاجتماعية الكثير في هذا الباب ، فهو وحده يستطيع أن يرى ما يراه المشاركون المباشرون ـ حيث تمتد اللعبة من ذاتها إلى أكثر مما ترى أبصارهم .

١٣ ـ عالم التفاعل الذاتي في الحياة اليومية

أفكار الفريد شوتز Alfred Schütz :

في عمله الأساسي «البناء ذو المعنى للحياة الاجتماعية» أو معنى البناء في الحياة الاجتماعية The Meaningful Structure of the Social World يحاول شوتز تتبع آثار بعض المفاهيم الأساسية في العلوم الاجتماعية إلى جذورها في الخصائص الأساسية للوعي ، مشيراً بهذا إلى نوع من العلاقة بين علم الاجتماعي التفهمي عند ڤيبر والتعالي الظاهراتي لدى هسرل . ومن بين أهم اهتمامات شوتز في هذا المؤلف وكتاباته الأخرى ، نقده للمذهب الطبيعي ، والتأمل النقدي للحياة الواعية ، وفهمه للاشارات والرموز والأفكار . ويتضح تأثره بهسرل طوال ذلك ، وخاصة بنظريته الإرادية أو القصدية ومفاهيمه في البينذاتية وعلم الحياة .

إن العالم الاجتماعي للحياة اليومية ، كما يحدثنا شوتز ، بينذاتي دوماً . هذا هو العالم الذي أشارك فيه مع الناس ، مع الآخرين ، الذين يخبرونه ويأولونه أيضاً . فعالمي إذن لا يمكن أن يكون خاصاً كلياً ، حتى في وعي أجد شواهد للآخرين ، شواهد تدل على أن تكويني الحياتي ليس كلياً نتيجة أعمالي . كل منا يولد في عالم ذي طبيعة تاريخية ، وهو في الوقت ذاته طبيعي واجتماعي وثقافي . العالم وجد قبل وجودي وسيبقى طويلاً بعد ذهابي . كل منا عنصر في الظروف الحياتية للآخرين ، تماماً كما هم في

حياتنا . أنا أتصرف نحوهم وهم يتصرفون نحوي ، وجميعنا نخبر عالمنا المشترك بالطريقة ذاتها . وخبراتنا في عالم الحياة اليومية هي حس عام واحد(*) ، لأن كل منا يعتقد مسلماً بأن الآخرين موجودين ، وأن لديهم حياة واعية ، وأنه يمكننا الاتصال معهم ، وأخيراً ، إنهم يعيشون في نفس العالم الطبيعي ، ذو التاريخية المحددة والنمط الاجتماعي الثقافي الذي نعيش فيه .

معرفة الآخرين :

يعبر شوتز عن أساسيات الحس العام ، على أساس مسلم به ، على أنه عالم الحياة اليومية ـ تطوير لعلم الحياة لدى هسرل. كما يستخدم فكرة هسرل «الغوائب» ليفسر كيف نتعرف على الآخرين ونقيم اتصالاً بهم . فقط جسم الآخر حاضر بالنسبة لي ولكـن ليس عقله ؛ حياته الواعية غائبة عني ، غير ماثلة . لكن الوعي لدي يستلم مؤشرات عن حياته الواعية وتجاربه من خلال الادراك البصري لجسمه ، وأفعاله وأفعال الآخرين نحوه . هذه المؤشرات المنظمة هي ما يطلق عليه هسرل نسق الغوائب ، والذي يعتبره بدوره كمصدر لأنساق الإشارة انتهاء باللغة . وباختصار فإننا ندرك أجسام الآخرين التي تعبر عن «الأنا الروحية» ـ مفهوم يقارب مفهوم «الشخص» عند شيلر ، ومفهوم «الذات» عند التفاعليين الرمزيين . ونحو هذه «الأنا» ومعانيها الحافزة ، يوجه كل منا أفعاله . فعندما نقول أننا تقمصنا حال الآخر ، فإننا نعني فهمنا المعنى من خلال الغوائب .

لا تختلف هذه العملية عن العمليات الأخرى التي نتوصل فيها إلى معنى أي موضوع ثقافي ، سواء كان هذا كتاباً أو أداة أو بيتاً أو ما إلى ذلك .

---

(١) Alfred Schütz . The Problem of Social Reality, Collected Paper, Vol. 1, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1967). Page reference will be cited in parentheses immediately following the quoted passage.

(*) حس عام = Common sense .

فمن الواضح أنني عندما اقرأ كتاباً ، فإنني لا أوجه نفسي نحوه كموضوع مادي وإنما أتوجه نحو معانيه . إن معنى الشيء الروحي هو الذي ندركه بالغوائب ، في ضوء ما هو معروف مسبقاً وليس مظهره الواقعي . ونقوم بتشكيل الموضوع حسب المعنى الذي نحمله له . وينطبق هذا على علاقات الوجه لوجه ، فإننا لا نسمع الكلمات على أنها مجرد أصوات خارجية ، وإنما على أنها كلمات تحمل معان تمكننا من فهم صاحبها .

وجهات النظر التبادلية :

عندما يتحدث شوتز عن العالم الصغير الذي يتصف بعلاقات الوجه لوجه فإنه يستعمل أيضاً مصطلحات مثل «العالم الذي ضمن متناولي الحقيقي» أو العالم الذي في حدود تأثيري» . هذه المفاهيم ، إن لم تكن العبارات ذاتها ، قد تم استخدامها من قبل وليام جيمس وجورج هيربرت ميد .

هذا العالم الصغير ، الذي يدخل ضمن قبضتي وفي متناولي ، ويصبح «الهنا» لي ليس نفس ما هو في متناول يدك ، أي إن ما هو «هنا» لك هو «هناك» لي . حقاً ، قد يتداخل عالمينا ، بحيث تصبح بعض الأشياء والأحداث في حدود تأثير كلينا . ومع هذا فستظهر هذه المواضيع مختلفة من وجهة نظر وموقف كل منا من حيث «الاتجاه والمسافة والمنظور والتوقع إلخ . .» (٣١٥) . إن الحس العام ، الاتجاه المشترك المسلم به ، هو أنه بإمكاننا تبديل الأماكن ، وأنه إذا فعلنا هذا فإن كلاً منا سيرى العالم كما كان يراه الآخر من قبل .

لا ينطبق هذا على المنظور المكاني فقط وإنما أيضاً على وجهات النظر الاجتماعية الثقافية . وإن ظروف حياة كل منا فريدة ، يتبع هذا ضرورة تباين أهدافنا ومرجعيتنا . ورغم هذا ، يفترض كل منا أنه بالرغم من خصوصية أهدافنا ونظمنا المرجعية ، فإننا «نحن» نأول عالمنا المشترك بطريقة

«متماثلة» . إن البناءات التصورية التي نشارك فيها (كلمات ، رموز ، مفاهيم) تمكننا من اختراق عالمنا الخاص إلى عالم مشترك .

يذكرنا شوتز أن فكرة «تبادل المواقف» هذه مثالية حتى في العالم الصغير البسيط نسبياً . فرغم إمكانية تبادل المواقف وبالتالي تبادل المنظور ، على الأقل لأغراض عملية ، فإن هناك تعالٍ وتجاوز لا مفر منه لكل من عالمينا . فحتى أعضاء الجماعة الثنائية يشاركون في قدر محدود من كل من سير حياتهما الفريدة . كل يدخل في العلاقة بجزء فقط من شخصيته . وذلك بقيامه بدور معين . إن النظم المناسبة المرتبطة بكل منهما ، نتيجة تفرد ظروف سير حياتهما ، لا يمكن أن تتطابق ، فلا يمكن لـ «الأنا» أن يجعل من النظام المرجعي لـ «الآخر» نظاماً له ، إن بإمكانه فهمه فقط (٣١٧) . لهذه الأسباب تقوم أنت وأنا بنقل عالم الآخر بالتعالي . وهناك، على أية حال ، شكل آخر من النقل بالتعالي يظهر بوضوح في «علاقات النحن » . هذه الظاهرة، كما يقول شوتز تنتمي إلى ميدان المعنى الذي ينقل بالتعالي الحياة اليومية ، والذي يمكن استيعابه رمزياً فقط .

تعدد الحقائق :

يعدل شوتز هنا فكرة وليام جيمس عن «العالم الفرعي» فقد قال جيمس إننا نعتبر كلما يهيج أو يشير رغباتنا حقيقي ، وإن هذا الانطباع يبقى معنا حتى يظهر ما يناقضه . فنحن نجرب أنواعاً مختلفة من الحقائق أو «العوالم الفرعية» ، وأهم هذه : عالم الأشياء المادية ، عالم العلوم ، والعلاقات المثالية و«أوثان القبيلة» والعالم الفوقطبيعي والرأي الشخصي ، وأخيراً عالم «الجنون والوهم» (٢٠٧) . فإذا أخذنا بعين الاعتبار ميوله السيكولوجية ، نرى أن جيمس لم يحاول تتبع ما تنطوي عليه هذه الحقائق المختلفة الترتيب من نواح اجتماعية ، وهذا بالضبط ما يحاول شوتز عمله .

إن مصالح الناس في الحياة اليومية عملية في غالبها وليست نظرية .

فهم محكومون من حيث «وضعهم الطبيعي» بحوافز برغماتية ـ يكافحون من أجل التحكم والسيطرة أو تغيير العالم من أجل تحقيق مشاريعهم وغاياتهم . ويسمي شوتز «عالم العمل» في الحياة العملية اليومية ـ الحقيقية السامية . (٢٢٦) . ذلك لأن هذه هي ميدان الحياة الاجتماعية التي يتعامل فيها الناس مع العالم كميدان لا بد من السيطرة عليه ، ويكافحون للتغلب على مقاومة الأشياء والآخرين لخطط حياتهم ، هذه هي الحقيقة التي نوليها جميعاً جل اهتمامنا ، ولكن لا تناسب مختلف أوجه هذا العالم المتعالي مشاريع حياتنا بنفس الدرجة فنختار من العالم الذي في متناول أيدينا وقدراتنا ، تلك الأشياء التي نعتقد أنها تخدم مشاريعنا وتحقق مصالحنا .

في ظل هذه الحقيقة العظمى . تفرض علينا آمالنا ومخاوفنا وحاجاتنا أن نقوم بفعل، أن نخطط، أن نقاوم العقبات حتى نحقق مشاريعنا . لكن حالات قلق الحياة اليومية تنبع من أكثر تجاربنا الواقعية عمقاً وأساسية : معرفتنا وخوفنا من الموت ، كل منا يعرف أنه سيموت ، ويخاف أن يموت قبل أن يحقق آماله وخططه . هذا كما يقول شوتز «قلقنا الأساسي» . فالقلق عنصر أساسي في تجاربنا الاجتماعية في الحياة العملية اليومية . إننا نعتبر هذه الدنيا ، والأشياء فيها والأنماط السائدة مسلمات حتى يبرهن على عكس ذلك . نعتقد أننا نخبر الأشياء كما هي حقيقة، ما دام ليس لدينا ما يجعلنا نعتقد خلاف ذلك . هذا هو «الموقف الطبيعي» للإنسان من حيث علاقته بالحقيقة العظمى .

يستعير شوتز في هذا السياق مصطلحين من هسرل ، ولكنه يعكس معانيهما . فالتعليق epoché عند هسرل كما نذكر كان أول مراحل عملية «الرد» حيث يقوم الإنسان بتعليق الاعتقاد بالحقيقة متغلباً على الموقف الطبيعي بالشك الحاد . كل إنسان في الموقف الطبيعي يستخدم أيضاً التعليق ، ولكن الذي يعلقه ليس إيماناً بالعالم الموجود وإنما الشك فيه . «إن

ما يضعه بين قوسين» على رأي شوتز «هو الشك بأن العالم وما فيه من أشياء يمكن أن تكون على غير ما هي عليه . . نقترح تسمية هذا . . . . التعليق للموقف الطبيعي» (٢٢٩) .

إن الحقيقة العظمى هي العالم الأسمى للحقيقة ، ولكن هناك أيضاً «مناطق معان محدودة أخرى» ويفضل شوتز هذا التعبير عن مصطلح جيمس «العالم الفرعي» ليؤكد بهذا أن الناس هم الذين يعطون ، من خلال البينذاتية ، لوناً لحقيقة الأشياء ، أي إن المعنى النابع عن تجاربهم ، وليس علم وجود الأشياء ، هو الذي يكون الحقيقة» (٢٣٠) إن تعبير «مناطق المعاني المحدودة» يعبر عن طريقة وصف جريان الحياة اليومية للإنسان ضمن مختلف التجارب ذات المعنى ، وما يوازيه من تدفق الوعي .

يمكن الانتقال من الحقيقة العظمى إلى عالم الخيال : إلى أحلام اليقظة والمزاح واللعب وأمثال ذلك (٢٣٤) . وهنا يخلف إرادته لتسيطر على العالم وحوافزه البرغماتية. يتحول إلى ذات متخيلة يمكنها لعب أي دور وإسقاط نفسه في أي عالم يشاء . ويملك هنا حرية التمييز - حرية خاصة يفتقر إليها في كل من الحقيقة العظمى وفي «عالم الأحلام» (٢٤٠) . وفي هذا الأخير تكون الحوادث غير مطواعة ، ما دام الحالم عاجز عن التأثير فيما يحدث . ولا يملك هنا غايات أو مشاريع ، لأن حياته كلها تصبح في «باطن الزمن Inner durée» (تعبير استعاره من هنري بيرجس Henri Bergson الذي لا يملك أي سلطة على جريانه وسريانه .

أخيراً ، هناك عالم النظرية العلمية ، والذي يعرفه شوتز عن قصد باختصار كنشاط يهدف إلى ملاحظة وفهم العالم ، ولكن ليس للسيطرة عليه . إن الحوافز العملية وتلك التي تؤمن بإمكانية تحسين العالم (النزعة إلى التحسين) ليست بالمعنى الدقيق المحدود ، عنصراً من عملية التنظير العلمي ذاتها» . (٢٤٦) .

نرى أن «مناطق المعنى المحددة» ليست حالات منفصلة بحدود محددة واضحة . إنها مجرد أسماء يطلقها الشخص على مدى الخبرات ذات المعنى التي يملكها الإنسان في حياته الواعية واللاواعية . وفي النهاية ، جميع هذه الخبرات قابلة للتوصيل للآخرين باللغة وبالفعل .

بهذه المقدمة المختصرة جداً لمفاهيم شوتز الأولية ، يمكن أن نتجه إلى ميدان إشكالي يعتبر في غاية الأهمية : ما هي الأشياء التي ينطوي عليها الحس العام ، آخذين بعين الاعتبار ، عالم الحياة اليومية في صياغة المفاهيم والمناهج وبناء النظرية في العلوم الاجتماعية ؟ في هذا الميدان بالذات تظهر جهود واضحة في محاولة ربط «علم الاجتماع التفهمي» Verstehende والظاهراتية . فقصد شوتز (١) أن يوضح العلاقة بين عالم الحس العام والعالم العلمي . و(٢) أن يبرز بوضوح خصوصية العلوم الاجتماعية .

الحس العام والمفاهيم العلمية :

يتفق الفلاسفة عامة على أن الادراك ، حتى في أبسط أشكاله ، لا يكون كلياً حسياً ، وإنما يحتوي على الخيال والمفاهيم . فالأبصار والسمع واللمس إلخ يتوسطها ويرافقها دائماً التفكير أو نشاط واعي . وهذا ينطبق أيضاً على الحس العام في الحياة اليومية والعلوم . فمن الخطأ إذن أن نفترض أننا نرى العالم مباشرة وبدون وسائط فما نراه ليس مما يسمى بالعالم الواقعي والحقيقي . وحتى في أكثر حالات الحس العام بدائية فإن الادراك يحتوي على تجريد غاية في التعقيد . فما نراه ليس مجرد «شيء» هناك «كما هو» . وإنما هو موضوع فكري بناه وعينا . ومن يغفل هذه الحقيقة ، سواء كان شخصاً عادياً أو عالماً ، يقع فيما أسماه الفريد نورث وايتهيد Alfred North Whitehead «مغالطة الوضع الخاطىء للمحسوس» fallacy of misplaced concreness .

كل معرفة إذن يتوسطها بناءات عقلية فكرية ، لأنها تشمل التعميم

والمثل والتجريد . وبهذا المفهوم فإن ما يسمى «حقائق» والتي توصف أحياناً بأنها «تنطق عن نفسها» لا تفعل هذا أبداً ، وإنما هي دائماً نتائج الاختيار والتأويل . فالحقائق دوماً تحمل معاني ، وبالتالي فهي على الدوام مختارة ، ومأولة ، وحقائق تجريدية . إن معرفتنا بالضرورة إدراكية وبالتالي فإننا نصل إلى أوجه من الحقيقة فقط، ولكن لا نصل أبداً إلى كل الحقيقة «الشيئية». هذه الافتراضات في علم المعرفة تنطبق على كل المعرفة .

كلما تقدم العلم وزادت درجة تنظيمه ، كلما اختلفت أوجه الحقيقة التي يركز عليها عن التي تشيع في الحياة اليومية . فتاريخ العلوم يمثل أيضاً تاريخ اتساع الهوة بين مواضيعه الفكرية ومواضيع الحس العام . وبالفعل تتخطى المفاهيم العلمية الحس العام ـ وينطوي مثل هذا التطور على نتائج مختلفة لكل من العلوم الطبيعية والاجتماعية .

ومن موقف مثالي يمكن القول إن عالم الفيزياء يقوم بنفسه باختيار المشكلة واختيار أوجه الحقيقة التي يريد دراستها . فالحقائق لم يتم اختيارها أو تأويلها مسبقاً من قبل حالات الدراسة ، لأن المعنى ليس من طبيعة الأشياء . ومن الواضح أيضاً أن ليس للحقائق والأهداف معنى لدى الأشياء غير العاقلة التي يقوم بدارستها .

أما عالم الاجتماع ، فعلى عكس ذلك يدرس عالماً قد تم اختياره وتأويله مسبقاً من قبل الناس المفكرين الفاعلين الذين يعيشون فيه . فالناس يوجهون أنفسهم ويتعاملون مع عالم الحياة اليومية بواسطة بناءات الحس العام ومواضيع الفكر . وبهذا فإن بناءات عالم الاجتماع لا تشير إلى عالم لا عقلاني «أو عالم خال من المعاني ، وإنما إلى عالم معاني قد تم بناؤه اجتماعياً . هذا يعني ، كما كتب شوتز أن «البناءات التي يستخدمها علماء العلوم الاجتماعية هي بناءات من الدرجة الثانية ، بالذات بناءات قامت على أساس البناءات التي شكلها الفاعلون في المشهد الاجتماعي ، والذين يقوم

العالم بملاحظة سلوكهم ، ويحاول أن يفسرها على أساس قواعد واجراءات علمية . (٦) .

فبالنسبة لشوتز يقوم بناء الواقع الطبيعي والواقع الاجتماعي بـطرق مختلفة . ولا يؤدي هذا إلى القول بأن العلوم الاجتماعية مستحيلة التحقيق ، أو أنها تقوم على قواعد وإجراءات مختلفة كلياً . وقد ميز نفسه عمن ينكرون إمكانية قيام علم اجتماعي ، وعمن اختاروا الطريقة السلوكية التي تنكر أو تبتعد كلياً عن مفاهيم الحس العام التي يستخدمها الناس في حياتهم اليومية . فالعلوم الاجتماعية تتفتق ، عند شوتز ، عن صعوبات يمكن معالجتها والتغلب عليها بأساليب منهجية خاصة . وبهذا فإنه يسير في خطى فيبر باستبدال أنماط الفعل عند فيبر بالبصيرة الظاهراتية .

نمطية التجربة اليومية :

«إن معرفة العالم القائمة على الحس العام» يكتب شوتز «هي نسق من البناءات للنمطية فيه» (٧) . إن عالم كل منا قد تم دوماً تجربته وتأويله من قبل ، وبهذا فإن معرفتنا بالعالم تعتمد دائماً على تجارب السابقين ، وعلى تجاربنا وتجارب المعاصرين . ويصبح هذا من المسلمات التي لا نتساءل فيها ، «رغم وجود معرفة قابلة للتساؤل في أي زمن» (٧) . فوق هذا فإن التجارب السابقة التي نرثها نمطية : فتجاربنا وخبراتنا للعالم لا تقوم على أساس مواضيع وأحداث فريدة وإنما على أساس نمطي :

ـ كلب ، قط ، إنسان ، شجرة إلخ هي أمثلة نمطية ومفاهيم عامة يستخدمها الإنسان وحده للوصول إلى الحقيقة . ولكن كما يؤكد شوتز ليس من الضروري دوماً أن نفكر من خلال أنواع أو أنماط . فروفر مثلاً ، كلبي وصديقي بالتأكيد أيضاً حيوان ومن اللبونات . ولكن «ليس هناك داع خاص ، للنظر إلى روفر كحيوان لبون ، أو كموضوع من العالم الخارجي ، رغم معرفتي أنه كل هذه أيضاً» .

ما يحدث هنا كما يحدث في أماكن أخرى أنني أختار أوجهاً معينة من النمط ، تلك التي تثير اهتمامي وتهمني وأهمل الأوجه الأخرى . إن المفتاح المصطلحي هنا هو «المصلحة» و«نوع المصلحة» . أنت وأنا نحتل أماكن وأوضاع مختلفة في العالم الاجتماعي ـ الثقافي ، وعليه فإن مصالحنا ومجالات اهتماماتنا تختلف . وبالرغم من أوضاعنا المختلفة ، على كل حال «فنحن» نميل لافتراض : (١) أن من الممكن تبادل مواقفنا. (٢) أن أنساق اهتماماتنا منسجمة لأسباب عملية» . كل من تشملهم الـ «نحن» يأخذون بهذه الافتراضات كمسلمات ويسمون بها إلى درجة المثالية .

بهذه الافتراضات لا تغدو المعرفة كشيء «لك» أو «لي» أو «لهم» ـ أي المعرفة من وجهة نظر تفرد ظروف سيرنا الذاتية . والحقيقة أنها تصبح «معرفة الكل» ، «موضوعية وليست شخصية» ، مستقلة عن مواقفنا وظروفنا . إن كثيراً من معرفتنا في الحياة اليومية تتكون من طرق عملية وفعالة ومقبولة جماعياً ، لمواجهة ومعايشة البيئة . ولكون هذه المعرفة بينذاتية واجتماعية فإنها تخدمنا جميعاً (ضمن جماعة معينة) بشكل جيد ، لأنها تعلمنا طرقاً نمطية لتحقيق أهداف نمطية في ظروف نمطية .

تشتمل هذه المعرفة النمطية الخبرات المعرفية التي يملكها الآخرون ولا أملكها ، ولكن التي يمكن أن أكتسبها . وبقدر ما يمكن أن تختلف المعرفة الحقيقية من فرد إلى آخر ، فإنني بحاجة إلى معرفة ، متى وكيف ومن أستشير مثلاً الأطباء ، المحامين ، السباكين إلخ في ظروف نمطية . ففي الحياة اليومية إذن يستخدم الناس بناءات الحس العام النمطية ، ويتواصلون كأمثلة على الأنماط . إنهم يأخذون بعين الاعتبار نمطية الأفعال والمشاريع والحوافز ويوجهون أنفسهم على هذا الأساس .

نحن نقوم بتنميط أفعالنا وأفعال الآخرين عندما نشاهدهم في أدوار

اجتماعية معينة ، وبتعريف دور الآخر فإنني أعرف دوري . ونقوم في مشاريعنا بالتخطيط لظروف تتصف بدرجة عالية من النمطية . ونفترض أنه إذا تصرفنا ثانية كما فعلنا سابقاً في ظروف مشابهة . فإننا سنحقق نتائج مشابهة ، وأنه إذا عرفنا مسبقاً كيف وبأي درجة ستختلف حالة المستقبل عن ظروف سابقة ، فإنه يمكن أخذ ذلك بالاعتبار والتخطيط على أساسه . لكن الحوافز أيضاً هامة لفهم الأفعال والخطط .

حوافز «من أجل أن» وحوافز «لأن» :

تشير حوافز «من أجل أن» بوضوح إلى حالة في المستقبل يرغب الفاعل في تحقيقها من خلال أفعاله . أما حوافز «لأن» فتشير إلى الماضي . وتحدد هذه الحوافز بشكل أو قدر ما بأن يتصرف الفاعل كما يتصرف أو كما تصرف سابقاً . ولا يعي الفاعل ، في مسار فعله ، إلا حوافز «من أجل أن» ، لكنه لا يكون على وعي بحوافز «لأن» . ويصبح على وعي بهذه الأخيرة بعد أن يكمل الفعل أو مراحله الأولى . يمكن التوصل إلى مثل هذا الوعي بعد الحدث (بعدي) ، ويتم ذلك بالتأمل وهنا يذكرنا شوتز أن «البعد» تعني «أن الفاعل قد أنهى الفعل ، وأصبح ملاحظاً لذاته» (٢٢) .

في التفاعل الاجتماعي ـ مثلاً ، يصبح السؤال والإجابة في حوافز «من أجل أن» لفاعل هي حوافز «لأن» للآخر . فنحن نعرف أن أسئلتنا ستسبب عادة إجابة الآخر الذي سيزودنا بالمعلومات أو الأشياء التي نحتاج . في بعض الحالات ، تكون الحوافز بسيطة واضحة ، فعندما أقول «هل يمكن أن أحصل على الملح؟» فإن حوافزي «من أجل أن» ستكون واضحة لشريكي في الحديث على الطاولة . أما في حالات أخرى فقد يكون الأمر معقداً . يمكن أن أسأل سؤالاً يظهر أنه بسيط في ظاهره : «أين الحبر ؟» ، لكن هدفي النهائي ، كما هو الحال في مثال شوتز ، وهو رغبتي في طلب بعثه ـ قد يكون معروفاً لأحد غيري . فكل ما يمكن أن يعرفه شريكي هو أنني بحاجة للحبر .

وحتى يتوصل إلى هدفي النهائي ، فسيكون بحاجة من اجل ذلك إلى معلومات وملاحظات إضافية .

يورد شوتز هذا المثل البسيط ليبين ، أولاً : أنه ليس أكيداً أننا سنفهم بعضنا البعض في الحياة اليومية ، وأن هناك فقط احتمالاً للفهم ، ثانياً : أننا يمكن أن نزيد من درجة الاحتمال باستيعاب «المعنى الذي يعنيه الفعل للفاعل» (٢٤) . وحتى نستوعب معنى الآخر في الحياة اليومية ، فإن الإنسان العادي، كما يقول شوتز ، يقوم بما ينطوي على بناء «أنماط مسار الفعل» . وبهذا المعنى ، لا يعود البحث عن المعنى الذاتي ، أو بناء الأنماط للفعل طريقة منهجية خاصة بالعلوم الاجتماعية . الأمر الهام هنا هو العلاقة بين أنماط الحس العام وأنماط العلوم الاجتماعية .

جميع العلوم ، سواء الطبيعية منها أو الاجتماعية تستخدم التجريد ، وتدرس أنماط الأحداث وليس الأحداث الفردية الشاذة . وللعلوم الاجتماعية الحق في ذلك ، لأن الإنسان العادي يستخدم ، في الحياة اليومية ، تجريداً ويوجه نفسه على أساس نمطية الوقائع والأحداث والتجارب . ما الذي إذن يجعل من العلوم الاجتماعية شيئاً مختلفاً ؟ وما الذي يفرض عليها مسئوليات خاصة؟ بالنسبة لشوتز ، فإن مشكلة ومسؤولية العلوم الاجتماعية الخاصة هي «تطوير أساليب منهجية للوصول إلى معرفة موضوعية يمكن التحقق منها لبناء المعاني الذاتية» (٣٦) ويتطلب هذا موقفاً خاصاً من قبل العالم الاجتماعي وتنبه دائم لعلاقات البناءات النمطية للحس العام وتلك في العلوم الاجتماعية .

ومثل هسرل وشيلر وفيبر ، من بين آخرين ، يؤيد شوتز أن على الباحث الاجتماعي أن يكون ملاحظاً حيادياً. وليس من الضروري أن يكون الإنسان عالم اجتماعي ليكون ملاحظاً حيادياً . ففي الحياة اليومية ، يجد كل إنسان نفسه يلاحظ آخرين في تفاعلهم ، دون أن يكون جزءاً من هذا التفاعل ، ودون أن يشارك في حوافزهم . وفي مثل هذه الحالة فهو غير

مرتبط بمصلحة مباشرة بالتفاعل أو نتائجه . ففي هذه الحالة يكون غير متحيز وبلا مصلحة . وهذا يتيح له أن يرى أقل وأكثر من المتفاعلين أنفسهم . لأنه يراهم فقط من الخارج ، ولا يرى حوافزهم ومعانيهم . ولما كان يلاحظهم من الخارج ، فإنه إذا أراد أن يكسب فهماً لما يتبادلون ، فإن عليه أن يربطها بحالات مشابهة في ظروف نمطية مشابهة ، وبالتالي يتوصل إلى حوافز المشاركين من الأفعال المحدودة والمجزأة التي لاحظها .

لأن اهتمام الملاحظ بهذه الظروف يختلف عما هو عليه لدى الفاعلين أنفسهم ، ولأن غايته في الوصول إلى فهم مختلفة أيضاً ، فإن بناءاته تختلف عما لديهم أيضاً . وليس هنا ضمان وإنما احتمال أن كل إنسان (الإنسان العادي) كشخص حيادي سوف يفهم حقاً فعل المشارك . وكلما كان النمط أكثر شيوعاً وتقنيناً ، ومؤسسياً ، كلما زاد احتمال فهمه . وهكذا فإن الملاحظة الحيادية وتأويل المعنى الذاتي بواسطة بناءات نمطية ليست حكراً على العلوم الاجتماعية . وعلى العكس من ذلك ، فكلنا نجد أنفسنا ، في ظروف في الحياة اليومية، نتصرف فيها كملاحظين حياديين محاولين استنتاج المعاني الذاتية للآخرين بواسطة بناءات نمطية من الحس العام .

فالباحث الاجتماعي إذن حالة خاصة للملاحظ الحيادي . ومن المفترض أن لا يكون لديه مصلحة حيوية أو عملية في الحالة التي يلاحظها ، هناك فقط مصلحة معرفية ونظرية . إنه غير متورط في آمال ومخاوف المشاركين ولا يشارك في أي من قلقهم بالنسبة لنتائج أفعالهم . وهو باختصار «غير متحيز» ، وغير متعلق . ومن المؤكد واقعياً أن الباحث الاجتماعي يشارك دائماً في الحياة الاجتماعية وبهذا فهو دوماً ذو مصلحة ومنشغل ، متورط أو مرتبط بأحد أوجهها . وفي مجتمع يتكون من طبقات أو فئات أو جماعات ومؤسسات فإنه بلا شك سيفضل قيم ومصالح البعض ويناهض الأخرى. وهكذا يوافق شوتز أن الباحث الاجتماعي لا يمكن أن يكون غير متحيز أو حيادي كلياً.

وهكذا بتعابير تشبه جداً «الرد» عند هسرل ، و«الحيادية» لدى شيلر ومانهايم و«المثقفين غير المنحازين نسبياً ، و«الحياد القيمي» لدى فيبر ، (الذي يتم التوصل إليه من خلال وعي الشخص لمصالحه وقيمه وعلاقاته بالمشكلة أو القضية أو البحث العلمي) فإن شوتز يؤكد أيضاً أن الحيادية هي مسألة اتجاه وموقف . إنها موقف مثالي يجب على الباحث الاجتماعي محاولة الوصول إليه . ويصبح على الإنسان ، لتقريب هذا الموقف ، أن يستخدم الاجراءات الظاهراتية التي يصفها شوتز : يجب على الشخص أن يتأمل في وضعه ، وظروفه وتجاربه في الحياة الاجتماعية، وفي القيم والاهتمامات الناتجة عنها . يضع الشخص ظروف حياته الخاصة اليومية بين قوسين ، مع ما يتصل بها من نظم مرجعية ، ويتبنى بدلاً من ذلك الاهتمامات والنظم ذات الصلة والقيم الخاصة بالباحث بوصفه عالماً ، وملاحظاً حيادياً بالمعنى الأكمل لهذه الكلمة . ومرة أخرى ، لا بد أن يكون واضحاً أن هذا اتجاه يتبناه الكل إلى درجة ما من حين لآخر ، وأن بعض الأشخاص المفذلكين ، رغم أنهم ليسوا علماء ، يتبنونه كثيراً في الحياة اليومية . تبقى هناك رغم كل هذا فوارق هامة بين البناءات غير العلمية للحس العام وتلك العلمية .

وإذا أهمل الإنسان مؤقتاً ، كما فعل شوتز ، مشاكل علم اجتماع المعرفة التي تتضمنها المسألة هنا ، فيمكن تلخيص الفوارق بأنها القصدية ، والوعي الذاتي والمنهجية التي يأخذ من خلالها العالم الاجتماعي موقفه الحيادي . إنه يضع بانتظام وعن وعي ظروف سيرة حياته ، و«الهنا» في حياته اليومية بين قوسين «معتبراً وضعه فيها والنظم ذات الصلة المرتبطة بهذا ، أشياء لا علاقة لها بالموضوع العلمي الذي يقوم به» (٣٩) .

إضافة بالطبع ، لأن العلم نشاط منظم ، مؤسسي رليس عفوي ، فإن له جسم من المعرفة وقواعد إجرائية تختلف عما للرجل العادي في الحياة اليومية . هذا الفارق يشكل في رأي شوتز مصدراً محتملاً للـ «خطر» لأنه

يعني أن العلماء الاجتماعيين يمكن أن لا يعملوا على دراسة ووصف الحياة الاجتماعية«الحقيقة» ومعانيها وإنما دماهم المتحركة والنص الذي كتبوه لها .

بناءات ونماذج العلوم الاجتماعية :

في محاولته الخوض في هذا المضمار الخطير ، يعرض شوتز إلى الاجراءات النمطية لدى علماء العلوم الاجتماعية . إذ يقوم العلماء ، لتفسير أفعال معينة مما يمكن ملاحظته ، ببناء مسارات مثالية ـ نمطية للأفعال إلى جانب الفاعلين الذين نفترض وجودهم ، والذين نفترض وجود وعي مساو لديهم . يقوم العالم بهذا لارتباطه بإشكاليته العلمية الخاصة . حوافز وهمية يعزوها لفاعلين وهميين يشاركون في ظروف وهمية .

من الواضح أن هذه المخلوقات التي يأخذ بها العلماء لا تملك «ظروف مسيرة حياة حقيقية في الحياة الاجتماعية للحياة اليومية» . فلا يقومون هم بتعريف ظروفهم وإنما يعرفها خالقهم (مؤلفهم) ، الذي قام بخلق هذه الدمى أو الأقزام ليتصرف بها حسب أغراضه» . (٤١) . هذه الأقزام ليست حية ، ولا تقلق ، ولا تملك حرية أو وعياً ، ولا تستطيع أن تتصرف بغير ما حدد لها مؤلفها مسيقاً . ورغم هذا ، فكون عالم الاجتماع قد هيأ المسرح ، ووزع الأدوار ، وكتب النص لا يعني أن الدمى غير الحية في العرض لا تستطيع إلقاء الضوء على الحياة الاجتماعية الحقيقية . وعلى خلاف ذلك ، فإن هذه التجريدات ، الخيالية والنماذج «العقلانية» لا يمكن الاستغناء عنها عند التفكير في الناس الحقيقيين وأفعالهم ، فإذا تم بناؤها بصورة مناسبة ، يمكن أن تزودنا بفهم للحقيقة الاجتماعية .

وليس هناك وصفة بسيطة لبناء هذه النماذج . وبدلاً من ذلك فإن ما يقترحه شوتز بهذا الخصوص لا يزيد عن بعض الافتراضات الصورية العامة . وقد قصد منها مساعدة العالم الاجتماعي في بناء النماذج . التي سوف تجعله قادراً على التعامل الموضوعي مع الأفعال الإنسانية ومعانيها الذاتية . في

الوقت ذاته تنبه هذه الافتراضات العالم لمخاطر بناء نماذج تختلف كثيراً عن المواضيع الفكرية للحس العام في الحياة اليومية ، وبشكل لا يتفق معها . وأخيراً لا بد من القول : إنه لا يقصد من هذه استبدال قواعد الاجراءات العلمية ، وإنما تكملتها . وقد أورد شوتز ثلاثة افتراضات :

١ - «افتراض التناسق المنطقي» يجب أن يكون نسق البناءات لدى العالم واضحاً جداً وبائناً ومتفقاً مع مبادىء المنطق الصحيح. إن هذه الخاصية المنطقية هي التي تميز الفكر العلمي من الحس العام (٤٣) .

٢ - «افتراض التأويل الذاتي». وهذا يؤكد مفهوم فيبر للوظيفة الأساسية لعلم الاجتماع : فإن مفاهيم ونماذج العالم يجب أن تخوله أن يرجع أفعال الإنسان ونتائجها للمعاني الذاتية للفاعل المعني .

٣ - «افتراض الدقة» . يحث هذا الافتراض العالم أن يجاهد لتحقيق التناسق بين بناءاته وخبرات الحس العام للحقيقة الاجتماعية . وكما قال شوتز «يجب أن يتم بناء كل مصطلح في نموذج الفعل الإنساني ، بحيث أن كل فعل إنساني يقوم به فاعل في الحياة ، طبقاً لما تشير به البناءات النمطية ، لا بد أن يكون مفهوماً من قبل الفاعل وزملائه المتفاعلين، وذلك على أساس التأويل القائم على الحس العام للحياة اليومية» (٤٤) .

نرى أن الافتراض الثاني والثالث يمثلان مجهود شوتز في ربط مفهوم فيبر الخاص بالتفهم مع ظاهرية هسرل كما تظهر في علم الحياة Lebenswelt وكانت جهوده العامة موجهة إلى إقامة منهج علمي يمكن أن يؤدي إلى افتراضات صحيحة حول الأفعال الموجهة ذاتياً - ولكن في نفس الوقت افتراضات تُمكّن المتفاعلون الحقيقيون في الحياة الاجتماعية التعرف على أنفسهم .

وهكذا فإن طريقة شوتز ، مثل فيبر ، تهتم بالمعنى الذاتي ، ولكن ليس بالمعنى الذي طال افتراضه . فكل من شوتز وفيبر لم يدافعا أو يدعوان ، كما

يدعي البعض حالياً ، إلى منهج للفهم يستخدم «حدساً شخصياً لا يمكن التحقق منه ، ولا ضبطه» ، أو أي من مثل هذه الخزعبلات . (٥٦) . فالتفهم Verstehen لكلا المفكرين «ذاتي» ، فقط بمعنى أن غاية المنهج هي تحديد المعنى الذي يتضمنه الفعل للفاعل في مقابل ما هو لشريكه أو أي ملاحظ حيادي .

وغاية شوتز الأساسية هي تذكيرنا بأن التفهم هو أيضاً من الحس العام للحياة اليومية يوصل إلى حقائق قابلة للتحقيق ، يمكن ضبطها . وعامة إنه منهاج يتنبأ بتنبؤات عديدة باحتمال يقترب من الوحدة ـ مثال ذلك عندما نرسل رسالة عليها طوابع وعنوان صحيحين «عارفين» إنها ستصل في الغالب إلى غايتها. فالناس في حياتهم اليومية يفهمون وينظمون تجاربهم في الحياة الاجتماعية ، فإذا فشل علماء العلوم الاجتماعية في فهم المبادىء العامة التي يقوم عليها سلوك الناس هذا ، فإنهم يفشلون في أهم مهامهم .

ومعظم عمل شوتز تصوري ، فإضافة إلى الأفكار التي يتم تلخيصها هنا ، فلا يكاد يوجد تطوير أو تطبيق للمنهج الذي يدعو إليه . إلى جانب أنه لا بد من توجيه بعض نقاط النقد لجهوده .

إن برنامج شوتز يميل إلى تجريد ما يسمى بـ الحياة اليومية من العالم الاجتماعي الأكبر ، والتعامل معه وكأنه مغلق على ذاته نسبياً دون مشاكل . ونتيجة لذلك لا نعلم شيئاً عن كيف يتأثر الوجود الاجتماعي اليومي للإنسان ببناء المجتمع الأكبر الذي يعيش ويعمل فيه . إضافة ، إلى أننا نخرج بانطباع أن تقدير الإنسان العادي لحقيقة حياته اليومية معصوم من الخطأ ، رغم أن معظم الأمثلة التي يوردها للتمثيل على تحكم الإنسان بمصيره تافهة ، كالمثل على إرسال الرسالة و«معرفة» أنها ستصل إلى غايتها .

إننا محقين في قولنا أن شوتز لا يقوم فقط بتجريد الحياة اليومية ، وإنما يجعلها مثالية. وهناك فكرة تستمر في عمله تنطوي على أن افتراضات

الحس العام البديهة عند الإنسان العادي عن حياته اليومية تتم تجـربتها واختيارها دائماً ، وإنها صحيحة . ويستطيع شوتز أن يؤكد هذا المفهوم للأشياء فقط من خلال فصل عالم الحياة اليومية عن المضمون المؤسسي الأكبر ، وبالتركيز دوماً على إجراءات وتفاعلات خالية نسبياً من المشاكل .

ويقع المشكل في الطريقة التي رأى فيها شوتز الحياة اليومية وعلاقة العالم الاجتماعي بالعالم. فما فعله شوتز، كما نذكر هو قلب تعريف هسرل للتعليق epoché وكان ينطوي هذا عند هسرل على تعليق الاعتقاد بحيث يكون خطوة في عملية التأمل النقدي الذي يمكن أن يقرب الإنسان للحقيقة. أما بالنسبة لشوتز، فعلى العكس، فإن التعليق يشير إلى تعليق الإنسان العادي للشك، بحيث يبقى على إيمانه بالحقيقة المسلم بها في حسه العام حتى يحدث ما يدعو إلى مخالفة هذا.

هذا رغم أن جزءاً محدوداً جداً من الحياة اليومية يمكن اعتباره روتينياً ويخلو من المشاكل، على غير ما يريدنا شوتز أن نعتقد. وبدل أن نعرف الحياة اليومية بالطريقة التي اتبعها شوتز، والعمل على تعريفها بالطريقة التي تسمح بفهم آثار القوى الاجتماعية الناتجة عن التنظيم المؤسسي في المجتمع الأكبر، فإننا سنتمكن عندئذ من معرفة كم هي معقدة حقائق الحياة اليومية، وكيف يصبح تعليق الشك عندها غير مجد. أن الإنسان العادي في مخطط شوتز هو شخص غير متساءل ولا ناقد أساساً. إنسان يعيش ويعمل في عالم خال من المشاكل، يستطيع الإنسان فهم معناه ومصداقيته فوراً وبلا مجال للخطأ. وليس على العلماء، إذا أخذوا بوصية شوتز المنهجية إلا محاولة فهم أفعال الإنسان العادي، بالطريقة التي يفهم فيها هذا المعنى. والنتيجة الحتمية التي تترتب على مثل هذه الدعوة هي أن لا نتعدى الوصف السطحي على أحسن حال.

إن المشكلة الحقيقية في مخطط شوتز، هي أنه لا يزودنا بوسائل مستقلة

لمعرفة صحة تقييم الإنسان العادي لظروفه المادية وتأويلاته لعلاقاته بالآخرين. سنوضح هذا النقد بشكل أوسع في تناولنا للمنهجية الأثنية (الأثنوميثودولوجي).

١٤ - المنهجية الأثنيه لكارفينكيل

Garfinkel's Ethnomethodology

عمل هارولد كارفينكيل وزملاؤه لسنوات عديدة في أبحاث تقوم على التقليد الظاهراتي. ورغم أن كارفينكيل يعترف بتأثره بعدد من المفكرين أمثال فيبر ومانهايم وأعمال تالكوت بارسونز «الرهيبة» إلا أنه من الواضح أنه كان أكثر تأثراً بشوتز، الذي يعتبر المصدر الأهم والأساسي لما اختار كارفينكيل تسميته المنهجية الأثنية.

يجيب كارفينكيل في بداية «دراسات في المنهجية الأثنية» على سؤال «ما هي المنهجية الأثنية؟» ويقول إن الدراسات التي جمعت في هذا المجلد «ترمي إلى التعامل مع النشاطات العملية والظروف العملية والتفكير العلم اجتماعي العملي كموضوع للدراسات الأمبيريقية وبإعطاء النشاطات العادية العامة للحياة اليومية الاهتمام الذي يعطى عادة للأحداث غير العادية، ومحاولة التعرف إليها لذاتها» (١). من الواضح أن المنهجية الأثنية هي شكل من أشكال الظاهراتية، وتستحق أن نتناولها كوجه من أوجه هذا التقليد. وقد اهتم كارفينكيل كغيره من الظاهراتيين بالمعنى، وكيف يتكشف هذا من خلال البينذاتية. ويحاول كارفينكيل في أبحاثه العديدة، المذكورة في الفصل الثاني، في «دراسات في المنهجية الأثنية» أن يبين:

١ - أن المحادثات اليومية العادية تنقل معان أكثر مما تحمل الكلمات مباشرة.

٢ - أن مثل هذه المحادثات تفترض محتوى ذا دلالات مشتركة.

٣ ـ أن الفهم المشترك الذي يوافق أو ينتج عن المحادثات يشمل عملية مستمرة من التأويل البينذاتي، وأخيراً.

٤ ـ أن التبادل والشؤون اليومية تتصف بمنهجية، وخطة وبالتالي خاصية «عقلانية» بحيث أن الإنسان يصل إلى المعنى لما يلفظ الآخر من خلال فهمه لـ «القاعدة» التي قامت عليها.

كان كارفينكيل يعتقد، كما كان شوتز، أن فهم المعنى يتطلب أكثر من مجرد ملائمة «مواد المحتوى وعناصره»، ومحاولة «معرفة» معنى «ما قيل»، وإنما أيضاً محاولة أن تضفي على ما قيل خاصيته «كقاعدة»..... إذ تتكون الصورة الصحيحة للفهم العام من عملية متكاملة وليس مجرد نقطة تقاطع مشتركة لمجموعات متداخلة (٣٠).

كيف يمكن أن نتوصل إلى هذه «القواعد» الكامنة في الخاصية المصاحبة، أو في «الخلفية الروتينية اليومية؟» كيف يمكن اكتشاف وإظهار ما يعتبره الإنسان العادي من المسلمات إلى الجد الذي قد يلاحظ فيه ذلك؟ كيف يمكن للإنسان أن يجعل من العادي العام شيئاً ظاهراً؟ من ناحية إجرائية يقول كارفينكيل «إنني أفضل البدء بالمشاهد المألوفة وأسأل ما الذي يمكن عمله لخلق مشكلة» (٣٧) «يخلق الإنسان المشكل» بإبعاد نفسه عن قصد وبصورة مؤقتة عن النشاطات اليومية التي تعتبر جزءاً من الحس العام الذي ينظر إلى النشاطات اليومية كمسلمات، إذ يتعامل الباحث مع ما هو بصدد دراسته كمشكلة رغم نظر الآخرين للمسألة على أنها «عادية ومألوفة ومعقولة، وإنها مجرد حديث عابر» (٤١).

إن النقطة المنهجية التي يطلبها كارفينكيل من الطلبة الباحثين هي أن يطلبوا من حالات الدراسة تفسير الواضح. فعندما تخبرنا حالة دراسة أنه قد حدث له بنشر، فقد يصعق عندما نسأله، «ما الذي تعنيه بأنه حدث لك بنشر؟» وعندما يقول زوج امرأة أنه تعب، تسأله، «ما نوع تعبك؟ بدني أو

عقلي أو مجرد ضجر؟» الأمر الذي يجيب عليه بـ «لا أعرف، أعتقد بدنياً أساساً». وقد تستمر في مقارعته ورميه بالأسئلة إلى أن يقول لها أخيراً، «أسقطي ميتة» (٤٢ ف).

ومثل هذا، عندما يطلب كارفينكيل من طلابه الباحثين أن ينظروا إلى النشاطات اليومية في بيتهم كما لو «كانوا مستأجرين في المنزل» (٤٥)، مفترضاً أن مثل هذا التغريب المنهجي المقصود يؤدي إلى رؤيا وبصيرة لا يمكن الحصول عليها بغير هذا ـ وذلك بجذب الخلفية الروتينية للحياة اليومية ووضعها تحت النظر.

إن قيمة مثل هذه التجارب لكل من الباحث وحالة الدراسة مشكوك فيها، ويعترف كارفينكيل نفسه أن حالات الدراسة لا يجدون مثل هذه التجربة ممتعة، و«قلما. . . . تكون مفيدة على عكس ما كان يعتقد الطالب بأنها من المفروض أن تكون» (٤٨ ـ ٤٩). والحقيقة لا يوجد هنا ما يبين بوضوح ما يمكن أن يتعلم الإنسان العادي أو العلماء الاجتماعيين من مثل هذه التجارب. أما ما استنتجه كارفينكيل وزملاؤه منها، فهل يمكن أن يكون مرد هذا لأن النتائج تؤكد فقط ما يعرفه الجميع؟

هل كانت النتائج أكثر وضوحاً وإعلاماً من تلك التي توصل إليها كارفينكيل، بحذر وبشكل طارىء نتيجة مقابلات مصطنعة بين متقدم لشاغر مزيف وممثل مزيف لكلية الطب؟ لقد شارك في التجربة ثمانية وعشرين طالب إعدادي طب، كل على انفراد في مقابلة لمدة ثلاث ساعات، أجابوا فيها «ممثل كلية الطب» عن أسئلة مثل: «ما هي خصائص الشخص الذي تسعى إليه كلية الطب؟» «ما الذي يجب أن يفعله مرشح جيد في المقابلة؟»، و«ما الذي يجب أن يتجنبه؟» (٥٨). وقد تم بعد انتهاء هذه المقابلات إعلام الطلبة بأن المقابلة الحقيقية الرسمية كانت قد انتهت سابقاً، وقد سئل كل

منهم إذ كان يريد السماع للمقابلة الفعلية، وقد أعرب الطلبة جميعاً عن رغبتهم في ذلك» (٥٨).

كان التسجيل هو ما تم وضعه مسرحياً بين الممثل المزيف والطالب المزيف، وقد تم تصوير الأخير هذا بأنه وضيع وجاهل وسوقي ومتبجح ومراوغ. . . الخ. وعندما قدم الطلبة تقييمهم لهذا «الطالب»، قام «ممثل كلية الطب» عندها بتزويدهم بمعلومات عن سجل الطالب المرشح العلمي وعن خصائصه الشخصية تخالف قصداً ما تنبأوا به في تقييماتهم.

فلو قال الطالب مثلاً أن المرشح من عائلة تنتمي للطبقة الدنيا، قيل له أن أباه يعمل كنائب رئيس مصنع ينتج أبواب قطارات وحافلات تعمل بالهواء المضغوط. وهل كان المرشح جاهلاً؟ يقال عندها أنه تميز في مقررات مثل أشعار ملتون ومسرحيات شكسبير. وإذا قال الطالب أن المرشح يفتقد إلى القدرة على بناء علاقات مع الآخرين، يقال له أن المرشح قد عمل مع جامعي التبرعات لمستشفى سيدنهام في نيويورك، وقد استطاع جمع ٣٢,٠٠٠ دولاراً من ٥٠ من كبار المتبرعين» (٥٩).

تحت هذه الظروف، نما لدى الطلاب حب معرفة تقييم زملائه الآخرين للمرشح. وفيما إذا قد تم قبوله في كلية الطب. . عندها تم إعلام كل طالب بأن المرشح قد قبل فعلاً، وأنه قد حقق كل ما تنبأ به «صاحب المقابلة» وستة أطباء نفسيين. وأخيراً، تم إخبار كل طالب أن ثمانية وعشرين من زملائه الذين قاموا بالتجربة اتفقوا كلياً مع «صاحب المقابلة» بينما كان الاثنان الأخيران غير متأكدين، ولكنهما عادا إلى الاتفاق مع الآخرين مع أول معلومة عن أهلية «المرشح». بعد هذا دُعي الطالب لسماع التسجيل ثانية، وطلب منه إعادة تقييم المرشح ثانية (٥٩). «خمسة وعشرون من الثمانية وعشرين تم خداعهم بنجاح (٦٠). وعبر اثنان وعشرون عن ارتياح ظاهر ـ عشرة بتعابير متفجرة ـ عندما تم الكشف عن الخداع. جميعهم قال بأن العلم بالخدعة

جعلهم يعودون إلى مواقفهم الأولى» (٦٤).

ما الذي يستنتجه كارفينكيل من كل هذا؟ إن آراء الطلاب قبل وبعد الخداع هي أمثلة على التوافق ذي الحوافز العالية مع بعض التوقعات والاتجاهات في الحياة اليومية، إنها «حقائق الحياة الطبيعية» التي يؤمن بها أفراد مجتمع معين. فإذا ما قمنا بالتشكيك ووضع هذه «الحقائق الطبيعية» موضع التساؤل ـ كما تم في هذه الحالة، وذلك بمواجهة الطلاب بمواد متعارضة ومتناقضة ـ فإن الأفراد سيمرون بتجربة من الفوضى والقلق. لكن كارفينكيل يرمي إلى تكوين افتراض أكثر دقة، وبهذا يقول: «عند خرق التوقعات في الحياة اليومية وفي حالة توفر الظروف التي يمكن أن توفر أعلى درجات التشويش، فإن الأشخاص سيبدلون مما يظهرون من الفوضى بكمية تتناسب والدرجة الأصلية لتعلقهم بحقائق الحياة الطبيعية».

ومن الأكيد أن الجزء الأول من الافتراض لا يأتي بجديد: فإن تشويش أو معارضة توقعات الفرد، تؤدي إلى حالة فوضى أو حتى حالة قلق أيضاً. أما الجزء الثاني من الافتراض والذي يدعي أن الإنسان سيجد بعد التشويش والإزعاج علاقة تناسق بين التغير في الفوضى المعبر عنها «و» والتعلق الأصلي «بوقائع الحياة الطبيعية» ـ فالمفاجئة هنا هي أن يعرف كارفينكيل نتائجه بالطريقة التي فعل. ويقول كارفينكيل: قبل إدخال المواد المشوشة «بأن معامل الارتباط بين درجة التزام الطلبة بالنظام القيمي الشائع عن الحياة في مرحلة ما قبل الطب ودرجة قلق الطالب ـ كان ٠,٠٢٦ أما بعد إدخال التشويش، والإخفاق في تسوية ذلك، وقبل الكشف عن الخدعة، فقد وصل معامل الارتباط إلى ٠,٧٥١» (٦٥).

من العجب هنا أن هذه الافتراضات والإحصاءات لا تزيد من فهمنا. فليس هناك تعريف للمتغيرات الأساسية في الافتراض إلى جانب عدم توفر القياس الدقيق لها. ويحذر كارفينكيل نفسه القارىء، «بسبب الإجراءات

التقيمية الفجة وغير الدقيقة، والأخطار الجذرية في التصميم والتنفيذ، وبسبب المناقشة البعدية (مغالطة منطقية)، فإن هذه النتائج لا تعبر عن أكثر مما يتحدث عنه، ولا يمكن اعتبارها نتائج عامة تحت أية ظروف» (٦٥). إذن لماذا الترابط؟

الإنسان في علم الاجتماع «كمدمن ثقافياً»

إن المحاولة الأكثر أهمية، هي محاولة كارفينكيل أن يبرهن أمبيريقياً الدرجة التي «تعبر فيها نماذج الإنسان في المجتمع عن كونه «مدمن مزمن»» (٦٧) وعلى خطى شوتز يقول كارفينكيل إن علماء الاجتماع لم يأخذوا بالاعتبار بدرجة كافية أن أنماطهم ليست إلا توقعات مقننة، وخيالات يمكن أن تحجب الدرجة التي ينشط فيها الناس في إقامة والحفاظ على أنماط سلوكهم المقننة. وقد ينتج عن هذا في الغالب سوء فهم «لطبيعة وظروف الأفعال الثابتة» (٦٧). يشبه نقد كارفينكيل «للمدمن الثقافي» في علم الاجتماع، إنتقادات شوتز لفكرة الإنسان الدمية في الكتابات الاجتماعية. لكن الإنسان في علم الاجتماع ليس مدمناً أو دمية لأنه يتمسك دون تمييز بأنماط الثقافة الشرعية والرسمية: لا يعاند تياراً ويبقي على طرقه، ولا يقوم بالاختيار ويفتقد إلى الحس العام. وتظهر تجربة كارفينكيل بوضوح ـ على الأقل في إحدى ميادين الحياة الاجتماعية، الفرق بين «المدمن» والإنسان الحقيقي في المجتمع.

كان هدف التجربة تحديد نتائج خرق وعدم الامتثال «لقاعدة السعر الواحد المؤسسي». والتي تعتبر في رأي تالكوت بارسونز أساسية لنظام قائم على العقد. إن تمثل هذه القاعدة، كما يقول كارفينكيل، يجب أن يؤدي إلى الشعور بالعيب والخوف في كل من الطالب ـ الذي يقوم بالتجربة والبائع، وذلك عندما يقوم الأول في أدائه للتجربة، المساومة «على بضائع بأسعار مقننة محددة» (٦٨ ـ ٦٩). تشير النتائج أن الطلبة قد شعروا بالخوف والقلق خاصة

في حالة التحسب قبل الإقدام، وعندما تقدموا للبائع للمرة الأولى. وقد ظهر أن القلق يخف خلال مسار التجربة، وقد قال معظم الطلبة الذين أتيح لهم تكرار التجربة أنهم كانوا يستمتعون بالمهمة بعد التجربة الثالثة» (٦٩).

ومن النتائج الأكثر أهمية أن «كثيرين من الطلبة قالوا بأنهم فوجئوا بأنهم تعلموا بأن الإنسان يستطيع المساومة في حالة الأسعار المحددة، ومع إمكانية معقولة بالنجاح، وأنهم ينوون اتباع هذا في المستقبل، خاصة في حالة البضائع الغالية (٦٩).

على هذا الأساس، توصل كارفينكيل إلى نتيجة هامة هي، أن تمسك شخص في المجتمع بقاعدة، لا يشير بالضرورة أو ينبع عن التزام بالقيم، وإنما يمكن أن يكون نتيجة «التوتر والقلق الناتج عن التوقعات التي تمنع الحالة من الظهور، دعك هنا عن مواجهة ظرف، حيث يملك الخيار في التصرف وفق القاعدة أو خلافها. . .» (٧٠).

الخوف والقلق غالباً يمنعان الناس من وضع القواعد تحت التجربة، أو التعلم منها أو تغييرها. ومن ثم فإن المعرفة المهنية أو المعرفة العادية بالنظم غالباً ما تكون غير دقيقة أو حتى زائفة، لأنها تمنح هذه القواعد من الخصائص والسمات ما لم يتم اختباره والتحقق منه. «والحقيقة، أنه كلما كانت القاعدة أكثر أهمية، كلما زاد الاحتمال في أن المعرفة المرتبطة بها، تقوم أصلاً على تجنب اختبارها» (٧٠). وبالدرجة التي يتغاضى الباحث الاجتماعي عن أن الخوف والقلق والجهل، وليس الالتزامات الإيجابية بالقيم، هي التي تفسر إذعـاننا لها ـ فإنه يحول الناس الحقيقين في المجتمع إلى مدمنين مزمنين.

تنطوي هذه التجربة (المبـدأ الذي تصـوره) على أكثر ممـا أخرج كارفينكيل منها. إنها تنطوي على أشياء ناقدة بل ثورية وذلك أنها تشير مباشرة إلى إمكانية المرونة، وظهور الحالة الطارئة، وإمكانية التغير في المؤسسات والنظم. وتبين بوضوح أن المؤسسات والتي ينظر إليها غالباً كضرورات ليست

إلا مجرد الأشياء التي لم يتم التحقق من ضرورتها.

شيء آخر تنطوي عليه ويرتبط مباشرة بنقدنا السابق لمفهوم شوتز، فكثيراً ما يعطي شوتز وأتباعه الانطباع بأنهم ينظرون إلى ما يسمى بالحس العام، والحياة اليومية، كمعرفة مسلم بها، دقيقة وصحيحة، دون الحاجة لشيء أكثر يمكن أن يقال فيها. فالمعرفة البرغماتية للحس العام للإنسان العادي تجعله قادر على مواجهة ومعايشة مشاكل الحياة اليومية واجتيازها، وهكذا يجب أن تكون معرفة صحيحة. ولكن هذه نظرة غير نقدية للمعرفة البرغماتية للإنسان العادي. لا شك أن مثل هذه المعرفة نافعة لأغراض عملية كثيرة، ولكن الاحتمال الأكبر أنها تحتوي على درجة من الخشوع والإذعان والتسليم لترتيبات اجتماعية معينة، يعمل الخوف والقلق على عدم تشجيع الفرد من اختبارها أو تحديها. يظهر أن نتائج كارفينكيل في هذه التجربة تنطوي على مثل هذا.

وتوضح هذه النتائج أن شوتز أخفق في بيان: أنه بينما يمكن لعالم الاجتماع أن يتعلم من وعن حالات الدراسة ـ مثلاً، أن لديهم مخاوف وقلق من اختبار بعض القواعد ولماذا ـ فإنه يمكنه أن يعلمهم أيضاً. فبإمكانه أن يعلمهم أن يحكموا بواقعية أكثر، إن كان لمخاوفهم من هذه الاختبارات أساس، وأن يقوموا بطريقة أدق بتقييم النتائج المحتملة للإذعان أو الاختيار. فإذا نظرنا إلى العلوم الاجتماعية كوسيلة معرفية ثقافية، يمكن أن تساهم في زيادة حرية الإنسان، وإذا تجاوزنا قاعدة السعر الواحد، وطبقنا منطق تجربة كارفينكيل على جميع المؤسسات والنظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، عندها تظهر بوضوح أهمية ضرورة قيام حوار بين العالم الاجتماعي والإنسان العادي. وتعبير «الحوار» مناسب هنا لأنه يصف تماماً العلاقة الحوارية التي يجب أن تقوم بين العالم الاجتماعي والناس. فالمعرفة التي ساعدوا في تزويده بها، يجب أن ترى طريقها إليهم ثانية حتى يستفيدوا منها. فالحوار

بهذا المعنى هو محادثة تتجنب خطأ على نفس مستوى الأهمية وهو: التسليم غير الناقد لنظرة الإنسان العادي للحقيقة، .أو افتراض أن العالم الاجتماعي دوماً يعرف أفضل.

ومن المؤكد أن هذا يتفق مع هدف كارفينكيل التصوري للوصول إلى فهم أفضل لنشاطات (الحس العام) والمعرفة من خلال التعامل معها كظواهر إشكالية.

الفصل الخامس

التفاعل الرّمزي

١٥ـ علم الاجتماع النفسي لدى إيرفينج جوفمان Eriving Goffman

يعتبر إيرفينج جوفمان من أشهر من يكتبون في علم الاجتماع النفسي في عصرنا هذا. ويقول في كتابه، تقديم النفس في الحياة اليومية: The Presentation of Self in Every day Life إن المبادىء التي توجهه «هي من نوع فن التأليف المسرحي» وإن منظوره يماثل منظور «الأداء المسرحي» وبهذا فإن أعماله تقع، نوعاً ما، بين التفاعلية الرمزية وتقاليد الظاهراتية.

يهتم بشكل أساسي في كتابه «تقديم النفس» بتوثيق ما يسميه بـ «التعابير المخرجة expressions given off، وهي التعابير»، ذات الطابع المسرحي والقريني، اللالفظي، والاحتمال أن لا تكون مقصودة، سواء كان هذا الاتصال قد صمم عن قصد أو لم يصمم»[١]. ونستدل عادة على المعاني، ونتوصل إلى انطباعات من أفعال الآخرين. وغالباً ما نعتمد في ذلك على أفعالهم أكثر من اعتمادنا على كلامهم فتعابير الوجه والإيماءات وسرعة ونوعية الأفعال يمكن أن تعبر عن المشاعر بدقة أكثر من إمكانية تعبير السلوك اللفظي عنها. وفي الوقت الذي يتحدث فيه الشخص، فإنه يتصل في الوقت ذاته بطرق غير لفظية، وكثيرون منا يهتمون بهذه الأخيرة كدليل على صدق الأولى. ونقوم هنا

(١) Eriving Goffman, The Presrntation of Self in Every day Life, (New York: Duoble day Anchor Books, 1959), p. xi, Page refrence to this work are hereafter cited in parentheses immediately following the quated passage.

باستعمال طرق الاتصال (اللا لفظية) للتحقق من اختبار الثانية (اللفظية).

بالطبع عندما يعي الفرد أن الآخرين يعتبرون أننا أقل قدرة في التحكم في السلوك غير اللفظي، منا في السلوك اللفظي، فإننا بدورنا نحاول أن نستغل هذه المعلومة، عن قصد منا، لنتحكم ونتصرف بالتعبيرات التي نؤديها. ولكن بما أن للآخرين نفس المعرفة والقدرات في هذا الباب، فإنهم يحاولون اكتشاف أدق ما يمكن إدراكه مما يخفق الآخر في إخفائه. وبهذه الطريقة، يصبح التفاعل الاجتماعي نوعاً من لعبة المعلومات حيث يحاول كل فرد أن يتحكم في تعبيراته، بينما يسعى في الوقت ذاته إلى اختراق انطباعات الآخرين، من أجل التوصل إلى مشاعرهم ومقاصدهم الحقيقية.

تستمر هذه المباراة في الحياة اليومية دون أن تؤثر في أو تعطل العلاقات الاجتماعية. فكل مشارك يحاول كبح مشاعره الحقيقية ويحاول أن يوصل صورة للحالة يعتقد أنها مقبولة للآخرين. فيمهد لـ «نعومة سير المجتمع»، و«بإجماع خداعي أو سطحي»، يخفي كل مشارك مشاعره الحقيقية وراءه. ولإبقاء واستمرارية هذه الطريقة من العيش، فإن كل متفاعل يسقط صورة لذاته وتعريفاً للحالة، يشعر أن الآخرين يقبلونه. وفي محاولاتهم الجادة تجنب الفضائح من خلال محاولة حماية الصور التي يسقطونها، يستخدم ويتبنى المتفاعلون استراتيجيات وأساليب لهذا الغرض ويسمي جوفمان هذه «بالممارسات الدفاعية» وذلك عندما يحاول المتفاعل حماية صورته، أما عندما يحاول حماية الصور أو التعريف الذي يسقطه الآخرون فيسميها عندئذ بـ «الممارسات الوقائية». وباختصار فإن جوفمان يهتم في هذه الدراسة بأساليب التحكم بالانطباعات ـ بالمشكلة المسرحية التي تتعلق بتقديم الإنسان لنفسه وأفعاله للآخرين. أنه يهتم بـ «الأداء» أو «المواجهة» أو بالتأثير المتبادل بين الأشخاص عند المواجهة.

ويمكن أن يقوم المتفاعل، في حالة الأداء، بخداع نفسه من حيث

حوافزه الحقيقية، أو أنه يمكن أن يخدع ويسخر من الآخرين. هذه هي الحدود القصوى التي تمتد بينها حوافز الأداء. فالأداء يشمل خليطاً من الاعتقاد والسخرية. و«الواجهة» هي الجزء من الأداء الذي يستخدمه المتفاعل «بطريقة عامة وثابتة ليعرّف الحالة لهؤلاء الذين يلاحظون الأداء» (٢٢). وكما يمكن أن نتوقع، فإن منظور الفن المسرحي ينطوي أيضاً على أن تحدث الأحداث في «وضع» مشهدي يشمل المناظر، مما يستعان به في الإخراج المسرحي من أثاث وغيره. ويشير الوضع لـ «المناظر والأدوات المعبرة»، بينما تشير «الواجهة الشخصية» إلى أداة التعبير التي يحملها المتفاعل معه أينما ذهب ـ مثال «إشارة الوظيفة أو الرتبة، الملابس، السن، الجنس، والخصائص الاجتماعية، والحجم والمظهر والشكل، وأنماط الكلام، والتعبيرات الوجهية، والإيماءات الجسمانية، وما ماثل ذلك» (٢٤). «وعادة نتوقع أن نجد تناغماً وانسجاماً ما بين الوضع والمظهر والسلوك» (٢٥).

ويحاول المتفاعلون عند الأداء أن يوجهوا أنفسهم بما يعتقدون أنها القيم الرسمية للمجتمع. وطبعاً يمكن أن يؤدي هذا بالمتفاعل، في ظروف معينة، حيث يمكن أن يجبره صراع بعض القيم؛ إلى أن يخضع بعضها لصالح الأخرى. فالمتفاعل يضع قدمه الأفضل للأمام، مقدماً أفضل الصور عن نفسه ومحاولاً إخفاء تلك الأوجه من ذاته مما لا يتناسب مع هذه الصورة. وهو بهذا يقدم ما يود أن يعتقده الآخرون الذات« الأساسية». ولكنه يجب أن يهيىء نفسه لحقيقة أساسها، أن الجماعات المختلفة واختلاف الظروف، تحتاج وتتطلب أن يبدي ذات مختلفة لكل جماعة من هذه. وحتى يبقي المتفاعل على ما تبنى من تعابير، فإنه لا بد أن يصنف مستمعيه ليستطيع أن يلعب الدور المناسب للجماعة المناسبة. فأداؤنا لا بد أن يجتاز اختبارات دقيقة من «اللياقة والتناسب أو القدرة والملائمة» (٥٥).

على طريقة كينيث بيرك Kenneth Burke يحاول جوفمان أن يحلل

ويفهم الأداء، ليس على أساس استعمال تعابير آلية كقولنا «التوازن»، وإنما باستعمال التشابيه الشاعرية الفنية، كقوله، «تهيؤنا للحقيقة بحيث أن أية نغمة خارجة قد توقع الفوضى في الأداء كله» (٥٢) أو قوله، «إن التعابير التي نسعى إلى تبنيها عند أدائنا دقيقة وقابلة للكسر ويمكن أن تتمزق وتتناثر لأصغر الأخطاء» (٥٦).

هنا كما في أماكن أخرى يظهر أن جوفمان يشير إلى «الأنا الفاعلة» «وهي الذات المندفعة النشطة المبدعة». ولا تخلو صياغته بهذا الخصوص من الأهمية والإثارة: «إن التعبير المفهوم المطلوب في الأداء يشير إلى تناقض هام بين ذاتنا الفطرية وذاتنا الاجتماعية الناشئة عن التنشئة. فمن المفروض أننا كبشر نملك دوافع متنوعة وأمزجة وطاقات تتبدل من لحظة إلى أخرى» (٥٦). «أما كشخوص يلعبون أمام جمهور، فإننا نمر بإخضاع الروح إلى عملية بيروقراطية» (٥٦)، و«تطبيع اجتماعي» أكيد (٥٧). بهذا يشير جوفمان إلى الناحية التهورية الاندفاعية لدى الإنسان (مفهوم هام سنعود إليه بالتفصيل في الفصل الخاص بجورج هيربرت ميد) ولكنه سرعان ما يحل ما ينطوي عليه هذا من مؤثر لصالح المجتمع. ويقتبس في هذا المجال من كتابات دوركايم، ويظهر أنه يتبع هنا حتميته الاجتماعية الأحادية الجانب. فقط فيما بعد، يعود جوفمان في أعماله وخاصة في «المصحات العقلية» «Asylums» إلى معالجة جزئية لما يسميه «بالتناقض» بين الذات البشرية والذات الاجتماعية. ويتوقف في كتابه «تقديم النفس..» عن تتبع وسبر غور عبارة استشهد بها من كتاب «الوجود والعدم Being and Nothingness» لصاحبه جان بول سارتر Jean Paul Sartre وهي: «هناك العديد من التدابير الوقائية لحبس الإنسان فيما هو عليه، كما لو كنا في خوف دائم من أنه سيخرج عما هو فيه، أو أنه يمكن أن يهرب وفجأة يتملص من حالته».

عندما يتعاون عدد من الممثلين على تقديم عرض على المسرح، فإنهم

يشكلون حسب رأي جوفمان، «فريق آداء» (٧٩) سواء كانوا زوجاً وزوجته، مديراً وسكرتيرة، زملاء عمل، طبيباً وممرضة، أو غير ذلك، فأعضاء الفريق يعتمدون على بعضهم البعض في تقديم وإبقاء تعريف محدد بالحالة. ويمكن أن يقوم أحد أفراد الفريق «بفضح العرض أو تعطيله من خلال سلوك غير ملائم» (٨٢) وليس من الضروري أن تتفق فرق الأداء مع بناء السلطة في الجماعة أو المؤسسة. بعض أنواع الأداء تتطلب التعاون حسب المكانة والترتيب، كما في حاله تصميم الأبوين عدم الانحياز مع أي من أبنائهم ضد الآخرين، أو عندما لا يظهر الضباط اختلافاتهم أمام جنودهم. بعض أنواع الأداء الأخرى، على أية حال، تفترض تعاوناً عبر المكانات المختلفة، كما هو الحال عندما يقف ضابط إلى جانب جنوده ليحقق عرضاً ناجحاً أمام الضباط المسئولين عنه.

زد على ذلك أن السلطة في المسرح قد لا تتفق، في حالة ما، مع البناء الواقعي للقوة. فمثلاً، في الحرب العالمية الأولى، كان الرقباء الإنجليز، وهم من الطبقة العمالية، يعلمون ضباطهم الجدد أن يأخذوا دوراً رمزياً دراميأً في مقدمة الفصيل، وأن يموتوا بسرعة في موقف درامي يليق بخريجي المدارس الخاصة. أما الرقباء فكانوا يأخذون أماكنهم المتواضعة في مؤخرة الفصل من أجل أن يعيشوا ليدربوا ضباطاً جدداً» (١٠٢) ففريق الأداء إذن هو تجمع من العلاقات تتفاعل في ظرف محدد، ولا يتفق هذا بالضرورة مع بنية السلطة للجماعة وكلنا أعضاء في مثل هذه الفرق، ولهذا فكلنا متآمرين بهذا المعنى، نتعاون في حجب حقائق معينة عن الجماهير.

للتوصل إلى الحجب الناجح لا بد أن يتطلب بعض الأداء أو تحضيراته «مناطق». أو أماكن قائمة، إلى درجة، على حواجز تعيق إدراكها» (١٠٦) «المنطقة الأمامية» هي حيث يقوم أعضاء الفريق فعلاً بتقديم أدائهم للجمهور المعني. وعلى عكس ذلك فإن «المنطقة الخلفية» كما يعرفها جوفمان «هي

المكان. . . الذي يتم فيه عن معرفة، وكأمر مسلم به، معارضة ما تم تبنيه من انطباعات في الأداء» (١١٢). يدلل على هذا بما يستشهد به من وصف سيمون دي بفوار لنشاطات النساء وراء الكواليس في غياب جمهور الرجال، تقوم المرأة خلف المسرح «بترتيب هندامها، وبوضع مواد التجميل، واختبار أساليب التفاعل، تتسكع في عباءة النوم والخف في أجنحة البيت قبل دخولها المسرح. . .»[٢].

لكن «خلف المسرح» يمكن أن يشير إلى أي من تلك المناطق من المؤسسات الاجتماعية التي تغلق أمام الجمهور. فالوقت الشيق الذي يمكن فيه ملاحظة، تدبير الانطباعات، إذن، هو عندما يترك المؤدون المنطقة الخلفية ويدخلون المسرح، أو عندما يعودون «من هناك لأن في هذه اللحظات يمكن للشخص أن يكشف محاولة تلبس الشخصية ونزعها» (١٢١).

يمكن ملاحظة محاولات فصل المنطقة الأمامية (الواجهة) عن المنطقة الخلفية في جميع أوجه البنية المجتمعية، في البيت وفي المؤسسات الاجتماعية وفي المناطق السكنية وغيرها، كما أن هناك مناطق يحافظ فيها بحرص ودقة على المظاهر، ومناطق أخرى تنزع فيها الأقنعة والأزياء، ويضيف جوفمان إلى المنطقة الأمامية والمنطقة الخلفية، منطقة جديدة ثالثة يطلق عليها: «الخارج». ومن مفهوم الحس العام تشير هذه المنطقة حرفياً إلى الخروج من أسوار المؤسسة أو البناية حيث يقوم الأداء.

إذا انطوى مفهوم فريق الأداء «على التعاون فإنه ينطوي أيضاً على التصادم والمؤامرة. فلكل فريق إذن «تعتيم» و«استراتيجية» أو أسرار «داخلية». وتخفى أسرار التعتيم لأنها لو ظهرت فإنها ستعارض بوضوح صورة

---

(٢) Simone de Beauvoir. The Second sex, trans., H. M. Parshley, (New York: Knopf, 1953), P. 543, Cited in Goffman, The Prentation of self, P. 113.

الفريق الذي يسعى حثيثا لإبقائها. أما الأسرار الاستراتيجية فتخفى لأنها تحتوي على خطط أفعال المستقبل لفريق ضد معارضيه. وهناك أيضاً وأخيراً أسرار داخلية يشارك فيها الشخص أفراد جماعة فقط. والمعرفة بهذه يفرق بين «المؤتمن» والذين يبقون خارج «دائرة المعرفة» (١٤٢) لا يمكن كتمان هذه الأسرار تماماً، فالتطابق بين الوظيفة، وما يمكن امتلاكه من معلومات والمناطق التي يمكن التوصل إليها، لا يمكن أن يكون تاماً (١٤٥). ويفسر جوفمان هذا التضارب من خلال مفهوم «الأدوار المتناقضة».

من بين أوضح هذه «الأدوار المتناقضة» دور «المخبر» فبتظاهره أنه عضو في الفريق، فإنه يستطيع الوصول إلى المنطقة الخلفية ثم يفشي المعلومات التي يتوصل إليها إلى الجمهور. ومن ناحية أخرى هناك «الشريك الطعم» الذي يتظاهر بأنه عضو في الجمهور وهو في الحقيقة في «تحالف مع المؤدين» (١٤٦) إن الشريك الطعم أو المتملق أو اللصقة يرتبط عادة بأعمال الفن والترفيه وغالباً بالأداء غير المحترم ولكنها مفاهيم يمكن تطبيقها على الأحداث اليومية.

وعميل آخر للجمهور يحمي مصالحه من خلال مراقبة معايير ومقاييس الأداء بعض الأحيان يحذرهم، وبعض الأحيان لا يفعل هذا، كما هو الحال في حال «المراقب» وهو «غير محبوب عادة» (١٤٧). ثم هناك «المشتري المحترف، رجل جيمبل لدى ميسيس ورجل ميسيس لدى جيمبل*، أنه جاسوس الموضة والغريب في اجتماعات الطيران الوطنية» (١٤٦) إضافة إلى أن هناك وسطاء، و«لا أشخاص» مثل الخدم وأخيراً أنواع مختلفة من متخصصي الخدمات الذين يحصلوا على معلومات سرية عن القائمين بالأداء. الطبيب والمحامي والمحلل النفسي والكاهن هي أمثلة قليلة على مثل هؤلاء

* أسماء شركات والجملة هي:

(The Gimbel's man in Macy's and The Macy's man in Gimbels).

المختصين والذين تلزمهم قيم المهنة «أن لا يبوحوا بأسرار عرض»، أدت مهامهم أن يتعرفوا إليه (١٥٣ ـ ١٥٤).

الاتصالات الخارجة عن الشخوص.

هناك أوقات ينشغل فيها الممثلون وفرق الأداء باتصالات تختلف تماماً عن الانطباعات التي يريدون رسمياً المحافظة عليها خلال التفاعل مع الجمهور. يتناول جوفمان أربعة من أنواع التفاعل هذه. ويطلق على الأولين «معاملة الغائب» و«الحديث التحضيري» وهي حالات يحاول فيها الممثلون تقييم أدائهم والتحدث عن أنفسهم وغالباً ما يحطون من قدر الجمهور وينتقدونه ويسخرون منه. ويقترح جوفمان أن هذا النشاط وراء الستارة يزيد من اعتبار الممثلين لبعضهم البعض، كما يزيد من تضامن الفريق «معوضاً، ربما عن فقدان احترام الذات الذي يمكن أن يحصل نتيجة التوافق الذي يمليه لقاء الجمهور وجهاً لوجه» (١٧١) ويجب أن لا يعتبر التناقض بين اتجاهات الفريق وراء الستارة واتجاهاتهم في مقابلة الوجه لوجه ببساطة مجرد نفاق. إن نشاط الفريق وراء الستار يخدم في دعم روحهم المعنوية، أما نشاط المواجهة فتتطلبه المصلحة المشتركة مع الجمهور.

أما النوع الثالث «تواطؤ الفريق» فيحدث عادة في حضور الجمهور (النظارة والمستمعين) ولكن دون وعيه بأن تعريف الحالة ليست بالضبط ما تظهر عليه. يشارك أعضاء الفريق في اتصالات تواطئية دون تشويه الانطباعات التي قد تم تبنيها من أجل الجمهور. وأخيراً هناك ما يطلق عليه جوفمان «أفعال إعادة التنظيم» وفي هذه الحالة يتخطى الممثلون سلامة الأساليب بتوصيل عدم رضاهم ولكن دون أن يهددوا بشكل فاضح أي من سريان الأداء أو علاقة الفريق بالجمهور.

جميع هذه الأنواع الأربعة تشير إلى حاجة فريق الممثلين ليس فقط للإسترخاء وراء الستارة، وإنما أيضاً إلى الاتصال التواطئي في حضرة

الجمهور. هذا مع أن تدفق الأداء بهدوء ليس بدون مشاكل، فالأداء كثيراً ما يقاطع أو يخرج عن النغم ومثل هذه الأحداث هي بالضبط التي «تعمل أساليب تدبير الانطباعات على تجنبها» (٢٠٨).

من الأحداث التي يمكن أن تسبب الارتباك والتنافر الإيماءات غير المقصودة أو المقاطعات غير المتوقعة، أو الزلات. ولكن قد يحدث أيضاً انقطاعاً للإتفاق الإجماعي بين الفريق والجمهور، نتيجة «مشهد» مقصود. في الحياة اليومية، كما هو الحال في المسرح، كل من الفريق والجمهور لهم مصلحة في تحديد وتخفيف مثل هذه الانقطاعات الصغيرة والكبيرة. كل منهما يطور أساليب من شأنها تقليل احتمال حدوثها يستخدم الممثلون بعض هذه الأساليب لحماية العرض. وتسمى هذه بـ «الممارسات الدفاعية» وتشمل:

١ - الولاء المسرحي (الالتزام المتبادل بين أعضاء الفريق لحماية أسرار الأداء).

٢ - الضبط والنظام المسرحي (مسؤولية تعلم الشخص لدوره بشكل جيد، والابتعاد عن الإيماءات غير المقصودة أو الزلات وما إلى ذلك).

٣ - الحذر والاحتراس المسرحي (الحاجة إلى الحصافة والحذر والتدبر في تقرير أفضل الطرق في تقديم العرض).

هناك في الجانب الآخر الخطوات التي يستخدمها الجمهور ليساعدوا الممثلين على حماية عرضهم. هذه «الممارسات الوقائية» تقابل الممارسات الدفاعية الموازية لها من قبل الممثلين. فالجمهور عامة لبق ويميز، ولا يذهب وراء الستارة، بلا دعوة، ويتجاهل الأداء الذي يظهر واضحاً أنه لم يقصد به آذانهم وعيونهم، رغم حدوثه أمامهم، اللباقة هي كلمة السر هنا. فيتعاون الجمهور بلباقة مع الممثلين في ضبط السلوك الذي يمكن أن يؤدي إلى «فضائح» فإذا جاء أدنى من مشاهد الفضائح يتظاهر الجمهور بعدم ملاحظته.

وحتى يساعد الجمهور الممثلين بهذا الشكل فإن على الممثلين أن لا يسلكوا بطريقة تجعل مساعدة الجمهور مستحيلة. فالتعاون يتطلب «لباقة مقابل لباقة» فيجب أن يكون الممثلون حساسون للإشارة التي يعطيها الجمهور على أن الأداء يخطو بطريقة غير مرضية، ويجب أن يعدل سريعاً لتجنب الخزى أو ما هو أعظم. فإذا اختار ممثل أن ينغمس في تزييف الحقيقة، فيجب عليه أن يتمسك بالأسلوب المناسب. «ففي ذكره لما هو كذب، على الممثل أن يبقي على ظل نغمة في صوته حتى إذا ما مسك، تمكن من التملص بادعاء عدم الجدية وأنه كان يمزح فقط» (٢٣٤).

في «تقديم النفس» يعلمنا جوفمان أنه يدرس «المؤسسات الاجتماعية» Social Establisment كأنساق مغلقة نسبياً، من موقف تدبير الانطباعات أو منظور الفن المسرحي. وأنه لأقرب إلى الحقيقة، على كل حال، القول بأنه لم يدرس المؤسسات الاجتماعية وإنما «الظروف» وبتجريدها من مضمونها أو إطارها المؤسسي أو التنظيمي. فقد زودنا بعدد هائل من الأمثلة عن الحياة اليومية التي نواجهها في ظروف متباينة. ولكن لا نجد هناك محاولة لتحديد مواجهات نمطية في مؤسسات اجتماعية نمطية. والنتيجة لمحات خاطفة مشوقة، ولكن لا تقدم في الحقيقة فهماً لبنية الحياة اليومية.

أفليس هناك في الحياة اليومية أكثر من محاولة لتجنب الارتباك والأداء «الخارج عن النغم»؟ إذا أراد الشخص البحث في هذه الأسئلة وكان مهتماً، كما هو حال جوفمان، ببناء ونسيج الحياة اليومية وليس فقط «بأوجه المسرح التي تزحف وتندس فيها». فإنه يتوجب على الشخص إذن دراسة المواجهات اليومية في إطارها المؤسسي آخذ بعين الاعتبار بناءات القوة والسلطة فيها.

ويدعي جوفمان أن المؤسسات الاجتماعية يمكن أن تدرس من وجهات نظر كثيرة وأن «طريقته الفنمسرحية يمكن أن تقدم منظوراً خامساً يجمع إلى الجانب التقني technical الجانب السياسي والبنائي والثقافي» (٢٤٠). ولكن

كما نعلم جميعاً، فإن بعض المنظورات أفضل منهجياً من الأخريات، وذلك بأنها تكشف بعض الأبعاد الاستراتيجية للحقيقة لا تظهرها غيرها. ولا يمكن هنا أن نساوي بين مختلف وجهات النظر. وقد فطن جوفمان إلى هذا، كما يظهر بوضوح في كتاب «المصحات العقلية Asylums» حيث يخضع وجهة النظر المسرحية للبناء السياسي.

المصحات العقلية Asylums:

كل منظور يقوم على الموقف الاجتماعي وبالتالي على مصالح وقيم «الملاحظ» سواء كان على وعي من الأمر أو لم يكن، فإن مصالحه تميل إلى الاتفاق مع مصالح بعض الجماعات أكثر من غيرهم، وذلك عندما يدرس جماعة فيها تدرج اجتماعي. وكلما زاد وعيه بمصالحه ومصالح الجماعات التي يدرسها، وكلما زاد وعيه بأنه يفضل جماعة عن الجماعات الأخرى، كلما كان حسابه أكثر صدقاً، وقراره العام أكثر ذكاء من حيث تكوين أفضل منظور استراتيجي لدراسة الحقيقة الاجتماعية تحت السؤال.

ويوجه جوفمان نفسه في المصحات العقلية Asylums بهذه المبادىء. يرغب «أن يتعلم عن العالم الاجتماعي لنزلاء المستشفى من خلال تجربته الذاتية لهذا العالم»[٣]. ويعترف رأساً أن وصف هذا العالم بصدق «يؤدي بالضرورة إلى وجهة نظر منحازة». إنها وجهة نظر تقوم على الانحياز للنزلاء، ويبرر هذا بقوله أن هذا يضع عدم التوازن «على الجانب الصحيح من المقياس، خاصة وأن معظم الأدبيات المهنية حول المرضى العقليين قد كتبت من وجهة نظر الأطباء النفسيين، وهؤلاء من الناحية الاجتماعية على الطرف الآخر» (X).

---

(٣) Erving Goffman, Asylums, (Garden City: New York: Double day Anchor Books, 1961), P. IX page references to this work are hereafter cited in parentheses immediately following the quated passage.

بعكس ما جاء في (تقديم النفس)، يركز جوفمان اهتمامه هنا على مواقف تجريدية غير راسية، ولكن على مواقف يقررها بناء اجتماعي سياسي محدد. وهكذا يدخل في (المصحات العقلية) بعداً هاماً غاب نسبياً في الكتاب الأول. ويمثل المصح العقلي، والسجن والمعتقل ما يسميه جوفمان «بالمؤسسات الكلية» - «مكان للعيش والعمل حيث يوجد عدد كبير ممن يشاركون نفس الحالة، مقطوعين عن المجتمع الكبير لمدة زمنية غير قصيرة. يعيشون معاً مغلقين في حياة دائرية تدار رسمياً»(XIII).

في المؤسسات الكلية تجبر أعداد كبيرة من الأفراد على العيش في مكان واحد تحت سلطة واحدة. يسير النزلاء أو أعضاء مثل هذه المؤسسات عبر الحياة «بالرفقة المباشرة لمجموعة من الآخرين المشابهين». ويكونوا تحت رقابة وضبط دقيقين، بحيث يكون أي نزيل حيث يجب أن يكون في الوقت الذي يجب أن يكون فيه ويعرف من هم في السلطة ومكانة كل منهم.

للمؤسسات الكلية صفة الشبه طبقة، فهناك شق أساسي بين النزلاء وهيئة المراقبة، حيث يشعر الأخيرون «بالفوقية وصحة الموقف» بينما يشعر النزلاء «بالدونية والضعف، والذنب وأنهم يستحقون اللوم». التفاعل والحراك بين الشريحتين محدد جداً، بينما «المسافة الاجتماعية دوماً وغالباً ما تكون موثقة رسمياً» (٧) شبه طبقتين متعاديتين تظهران هنا بوضوح. والقوة جميعها في أيدي الجماعة التي تسيطر على الأخرى، وليس هناك أي وهم عند كل من الجماعتين فيمن يحكم المؤسسة، وكلاهما يعرف أن المؤسسة تدار لمصلحة الهيئة المشرفة وليس لمصلحة النزلاء.

ومنذ اللحظة التي يدخل فيها النزلاء المؤسسة، فإنه يتعرض وبشكل منظم إلى «سلسلة من التحضير وإنزال القدر والإذلال وامتهان النفس» (١٤)، مما يؤدي إلى «نزع الثقافة». فالنزيل يصبح تدريجياً غير لائق للعالم الخارجي ويدرب للعالم الجديد الذي قد قدر له أن يمضي فيه وقتاً طويلاً،

ربما إلى الأبد. وهكذا يتعرض النزلاء «لموت مدني» وذلك بفقدانهم أغلى حقوقهم المدنية، مستبدلينها فقط «بحقوق ضعيفة هزيلة تمنح لهم أبوياً من فوق». وعندما يثور ويرفض النزلاء «إعادة التنشئة» أو يتحدون السلطة، فإنهم يعاقبون بقسوة حتى يخضعون.

في «إعادة التنشئة» هذه قد يفقد النزيل حتى اسمه، أدواته الشخصية، ملابسه وما يأتيه من حاجات، وينزع منه حتى المظهر الخارجي الذي كان له من قبل. يتعرض للموت البطيء والخزي بأن عليه دوماً أن يطيع، وأن يتبنى مظاهر فيزيقية واستجابات شفوية مذلة للمسؤولين عنه. دائماً يخضع «لعلاقات اجتماعية إجبارية» وروابط إجبارية بالآخرين. وباختصار، يستنتج جوفمان أن المؤسسة هي إحدى الأشكال الحدية للعلاقات الاجتماعية حيث يقوم بعض الرجال من خلال إذلال الآخرين بإذلال أنفسهم وبالتالي إذلال الجنس ككل.

هيئة العمل: The Staff.

المؤسسات الكلية أو بمعنى أصح، حكامها والمدافعون الأمبريولوجيون عنها ـ يقدمون المؤسسة للعالم الخارجي كوسيلة عقلانية فعالة تخدم السياسات العامة والأهداف المتفق عليها كما هي معلنة. أما الحقيقة فهي أن المؤسسات الكلية «تستخدم كما يظهر كمجرد مخازن نفاية للنزلاء. . . .» (٧٤). ويواجه أعضاء هيئة العمل دوماً حقيقة أن لهم مصالح في «كفاءة المؤسسة» والتي يندر، إذا حدث هذا، أن تتفق مع السلوك القائم على مقاييس إنسانية. فالهيئة العاملة إذن تواجه، بعض المعضلات الكلاسيكية التي يجب أن يواجهها من هم في الحكم» (٧٧). والبرنامج التأويلي الذي يفرضه الحكام على النزلاء يقوم على أن مجرد وجوده هناك يصبح دليلاً كافياً على أنه ينتمي للمكان. «فالرجل في سجن سياسي لا بد أن يكون من المتهمين بالخيانة، والشخص في سجن لا بد أن يكون قد كسر القانون،

والشخص في المصح العقلي، لا بد أن يكـون مريضـاً، فإذا لم يكن خائن أو مجرم أو مريض فلماذا يوجد في مثل هذا المكان» (٨٤). فالهيئة إذن تفتش وتجد جريمة تناسب العقاب. بهذا وبطرق أخرى، يظهر أن الذين يحكمون يبررون الترتيبات السائدة وبهذا يبررون قوتهم وممارساتهم.

وأحياناً يسمح المسئولون بطقوس مؤسسية حيث يقلل النزلاء من قدر الهيئة العاملة ـ سواء «من خلال بند خبيث، أو مشهد هزلي هجائي أو الألفة الزائدة خلال الرقص. . .» (١٠٩). واضح أن هذا لا يعني أن الحكام قد تنازلـوا عن القـوة فمجرد سماحهـم بهـذه الطقــوس هو بذاتــه إشــارة على قوة «وضعهم». ومع ذلك فالطقوس تبين «أن الفرق بين طباع المجموعتين ليس مسألة حتمية غير قابلة للتغيير» (١١٠).

وكما توضح هذه الخلاصة فإن جوفمان يحاول خلال الدراسة كلها إبراز نظام السيطرة وتناقض المصالح بين الهيئة العاملة والنزلاء، وبيان الايديولوجية التي تخدم الذات لهؤلاء الذين يحكمون.

المريض كنزيل:

فى المقالة الثانية في «المصحات العقلية Asylums» وعنوانها «السيرة المعنوية للمرضى النزلاء The Moral Career of the Mental patient» وفي مقالات أخرى أيضاً[٤]، يحاول جوفمان أساساً أن يشكك في السياسة السائدة التي من خلالها يعرف السلوك بأنه ذهاني (اضطرب عقلي)، كما يشكك في أوجه كثيرة من نظرية وممارسات الطب النفسي وأخيراً في طبيعة المؤسسات التي قد تم تأسيسها لمعالجة المرضى العقليين.

(٤) See for example:

E. Goffman, «Mental Symptoms and public order» in Interaction Ritual, (Garden City, N. Y: Double day Anchor Books, 1967), pp. 137 – 148.

كيف يصبح الشخص مريضاً عقلياً؟ من الذي يقرر أن هذا الشخص فقد عقله؟ إنه لمن الواضح تماماً أنه عندما يمر الشخص ببعض التجارب، مثل: تخيل أشياء، أو أن يفقد توجهه، أو يسمع أصواتاً، أو أن يشك في أن أحداً يتبعه، وما شابه ذلك، فإنه يعتبر هذه «كأعراض» مرض، وذلك لأنها كانت قد عرفت ونمطت هكذا في ثقافته. هناك آلاف الأسباب تؤدي إلى مثل هذه التجارب في مجتمعنا ولا تشير غالباً، حتى من وجهة نظر الطب النفسي، إلى أكثر من اعتلال وجداني مؤقت تحت وطأة موقف حرج...» (١٣٢).

الأمر الهام هنا هو أن مثل هذه التجربة قد تم تعريفها «كأعراض» من قبل آخرين هامين، بينهم وبين الشخص تفاعل مستمر. يبدأ هؤلاء الآخرون، نتيجة ما يعتقدون أنه سلوك مزعج أو مؤذ، بتعريف أشكال من السلوك كأعراض لأمراض عقلية. تماماً كما نقول أن الجريمة العادية تخل بنظام الملكية، والخيانة بالنظام السياسي، وسفاح الأقارب بنظام القربى، واللواط بنظام الدور القائم على النوع، وتعاطي المخدرات ببعض أوجه النظام الأخلاقي. وعلى نفس المنوال يمكن القول أن السلوك الذهاني هو أيضاً انتهاك لما هو قائم. فكثير من السلوك الذهاني، وللوهلة الأولى، عبارة عن إخفاق بالالتزام بالقواعد التي يقوم عليها سلوك قائم على علاقات الوجه لوجه ـ قواعد قامت، أو على الأقل من قبل بعض المقيمين أو القضاة أو جماعات الشرطة. فالسلوك الذهاني في كثير من الحالات هو ما يمكن أن نطلق عليه «الموقف غير اللائق»(٥).

في الولايات المتحدة، معظم المرشحين ليصبحوا نزلاء يدخلون المستشفى بالرغم عنهم أو بغير إرادتهم: العائلة أو الأصدقاء إما أن يناشدونهم أو يهددونهم لأن يدخلوا «مختارين»، والبوليس أو الدشرفين يرافقونهم

(٥) Goffman, «Mental Symptoms and Public Order, p. 141.

ويقودونهم بقوة، أو أن بعض من هم قريبون منهم يقنعونهم على أسس تقوم على الغش. فمنذ البداية إذن يشعر من سيصبح من نزلاء المؤسسة أنه أجبر وتم التخلي عنه، يشعر بالغيظ وغالباً ما يشعر أنه قد تمت خيانته. وحيثما يمكن أن يجد الشخص بدايات أعراض الأمراض السيكولوجية للذين سيدخلون المؤسسة كمرضى، فهناك بداية اجتماعية محددة حيث يوجد متذمر يفعل شيئاً ضد «المسيء».

فوق هذا هناك مصادفات عديدة تتدخل في أن يصبح الإنسان مريضاً عقلياً. من بين أوضح هذه: المكانة الاجتماعية الاقتصادية، قرب «الحادث» من المستشفى، توفر وسائل العلاج، واتجاهات العائلة والمجتمع المحلي نحو العلاج المتوفر. هناك مصادفات أخرى تشمل ما يسميه جوفمان «حكايات الفظاعة». فالرجل الذهاني (المريض نفسياً) يبقى مقبولاً من زوجته حتى تجد صديقاً، أو من قبل أبنائه الراشدين إلى أن ينتقلوا من البيت إلى شقة، وقد يرسل مدمن الخمر إلى المصح العقلي لعدم وجود مكان في السجن، ومدمن المخدرات لأنه يرفض المعالجة بالطب النفسي في الخارج، والابنة المراهقة الثائرة لعدم إمكانية ضبطها في البيت، ولأنها تهدد الآن بأنها ستقوم بعمل فاضح مع رجل غير مناسب، وما إلى ذلك (١٣٥).

لكن المصادفات أيضاً قد تبعد أناس عن مثل هذا المصير. فكما يدخل الشخص المستشفى مرة، فإن الصدف تقرر إن كان أو متى يفرج عنه. وجهة النظر الرسمية عمن هم في المصحات العقلية أنهم هناك لأنهم مرضى، ومع هذا فبقدر ما يزيد عدد من هم في خارج المستشفى عمن هم في الداخل «يمكننا القول أن المرضى العقليين يعانون من المصادفات وليس من الأمراض العقلية» (١٣٥).

غالباً وبدون استثناء يصبح من يصبحون نزلاء، أثناء عملية تحويلهم إلى نزلاء، طرفاً ثالثاً في «تحالف اغترابي»، يكشف فيه أن أحد أقاربه أو صديقاً

عزيزاً قد توصل إلى اتفاق مسبق مع مسئول مهني. يخبرونه أنه وضع في المصح لمصلحته، ولكنه يكتشف من تجربته أنه تحالف عدائي ضده، الأمر الذي يؤدي إلى ازدياد شقة الهوة بينه وبين من كانوا قريبين منه، لدرجة تصبح فيها هذه أكبر من الهوة التي نتجت عن الأعراض الأولى. وهنا يشعر أنه قد تم خداعه والتخلي عنه من قبل من يدعون حبه.

بناء على ما تقدم، غالباً ما يكون الشخص الذي كان المريض يلوذ إليه لمساعدته وحمايته، هو نفسه الذي لجأ إليه المهنيون للموافقة على زجه في المصح. ولا يعني هذا أن لجوء القريب إلى السلطات طالباً المساعدة، أن هذا القريب قد خطط للأمر مع السبق والترصد، فعلى عكس ذلك فقد لا ينظر هذا إلى قريبه ذي الأعراض كمريض فعلاً وبشكل أكيد. والعادة أن المهني هو الذي يعمل على إقناع القريب بأن وضع قريبه في المصح لا يحمل أية خيانة، وإنما هو من أجل صحته ومصلحته.

وبدخوله المستشفى تبدأ مشاكله. تبدأ حياته اتباع النمط الحتمي المشترك بين النزلاء في المؤسسات الكلية ـ السجون، معسكرات الاعتقال، معسكرات العمل وما شابه ذلك. ومن العجيب أنه كلما كان توجه المستشفى أكثر «طبياً» و«علاجياً» وأقل رعاية، كلما زاد إقبال العاملين على فرض تصور الفشل على المريض، وسيقومون بالضغط لإقناعه أن سبب مشاكله في داخله وأن اتجاهه نحو الحياة كان خاطئاً، وأنه يجب أن يغير من طرق علاقاته بالآخرين ومن تصوره لنفسه.

يحكي جوفمان «قصة النزيل الحزينة» بحرارة وعاطفة. مجموعة من الضغوط تتكالب لتجبره على تبني وجهة نظر المؤسسة عنه. ليس بصفة غير رسمية، وإنما أيضاً رسمياً في السجلات، يصف العاملون النزلاء بعبارات قد «يعتبرها الرجل العادي فضيحة، افتراء مخز لا يمكن تصديقه» (١٥٨) وإذا حدث وتساءل موظف أو شك في مرض نزيل، أو إذا حمل شكوى المريض

عن سوء المعاملة أو سوء العلاج، فلن يفيد النزيل بشيء، فسرعان ما سيطور اجتماع هيئة العاملين جبهة «وخطأ» مشتركاً مؤكدين للموظف المهتم أن النزيل مريض فعلاً.

وما دام الفرد موجود في مصح عقلي فإنه يبقى محروماً من التعبير عن الغضب، أو الاغتراب الذي زادت أسبابه الآن عن أي وقت مضى. لذلك فإنه يحاول الحصول على ما هو ممكن، بما في ذلك الوسائل غير المسموح بها لتحقيق الأهداف. مثل هذه الوسائل والممارسات، يطلق عليها جوفمان «تكيفات ثانوية» و«تشمل هذه. . . الحياة الخفية للمؤسسة، وتوازي هذه في المؤسسة الاجتماعية عالم الرذيلة والإجرام في المدينة» (١٩٩).

الحياة الخفية في المؤسسة العامة:

في المصح العقلي كما هو الحال في المؤسسات الكلية الأخرى، يتعلم النزلاء كيف يتعاملون ويستغلون النظام فالسجون ومعسكرات العمل ومعسكرات الاعتقال والمصحات العقلية تتطلب بعض العمل من النزلاء. ينتج عن توزيع الواجبات هذه فرصاً، سواء كان المطبخ، أو الغسيل أو تصليح الأحذية، أو النشاطات الترويحية مثل «الدكان أو ملاعب التنس أو المكتبة. فيحاول النزيل جني «قطاف عمله» زد على ذلك أن ظروف العمل تسمح للنزلاء بتطوير علاقات خاصة ومحببة مع الموظفين المشرفين، الأمر الذي يمكن أن يؤدي إلى امتيازات أخرى.

أحياناً توفر فرصة العمل مفراً من المراقبة، فإذا أخفق هذا فإن النزلاء يفتشون عن مخبأ يلجأون إليه، وببعض الطمأنينة يشاركون في أنشطة غير مسموح بها. جميع مثل هذه الأماكن تزود النزيل بشعور مؤقت من الثقة النفسية والراحة. وتصبح مثل هذه الأماكن على درجة من الأهمية بحيث أن النزيل مستعد أن يتحمل مشاق التعذيب البدني من أجل أن يتحقق له فرصة الإفلات النسبي من الضبط. فالناس دائماً يفتشون ويجدون «أماكن حرة» توفر

مقداراً صغيراً ومؤقتاً من الحرية حتى تحت أشد النظم تسلطاً.

بعض هذه الأماكن تصبح خاصة ببعض الأفراد أو الفئات الخاصة، إذ يؤكدون ويطالبون بحق الملكية لهـذه الأماكن ويمنعـون الآخرين عنهـا. ويتحدث جوفمان عن ثلاثة أنواع من الأماكن التي يحاول النزلاء بسط نفوذهم عليها: «الأماكن الحرة التي يتقاسمها مع نزيل آخر، و«حدود جماعة» يشارك فيها مع قلة مختارة، وأخيراً، «حدود شخصية» لا يشاركه فيها أحد «إلا بدعوة» من المريض «نفسه» (٢٤٣).

إن محاولة الهروب من المراقبة تؤدي عادة إلى تنافس حاد على الأماكن القليلة والمصادر النادرة الأخرى، كما تؤدي إلى سيطرة واستغلال بعض المرضى للآخرين. وكان هذا واضحاً لدى جوفمان في «العنابر السيئة»، حيث يعلمنا «أن أحد النزلاء قد يطرد آخر صامت عن مسند قدمه، الأمر الذي يترك النزيل الصارخ بكرسي ومسند قدم، والصامت بلا شيء عل الإطلاق، وهو ليس بالأمر القليل إذا عرفنا أنه باستثناء أوقات تناول الطعام، فإن بعض المرضى يمضون كل اليوم في هذه العنابر، لا يفعلون شيئاً غير القعود أو الوقوف في مكان واحد» (٢٤٦).

حقاً إن الإكراه الظاهر يلعب دوراً هاماً في علاقات النزلاء. إذ يرضخ الضعيف لطلبات القوي، ببساطة لأن عدم الرضوخ سيزيد من عذابه وآلامه. وقد لاحظ جوفمـان أن «التجريـد من الملكية، والابتـزاز، ولي الذراع، والاعتداء الجنسي بالقوة ـ هي الطرق التي يمكن استخدامها، دون مبرر، كوسائل للتحكم في نشاطات الآخرين» (٢٦٣). وهكذا يظل الرجال يرغبون فيما حرمتهم منه عوامل الضبط والإذعان، يقاومونها بشتى الطرق الذكية، ولكن في نفس الوقت لا يتورعون عن محاولات بسط سيطرتهم على الآخرين واستغلال زملائهم.

إن الحياة الخفية للمصح العقلي تعبر عن مثل خاص لظاهرة أعم. ففي

كل مؤسسة كلية، بل في كل مؤسسة تقوم على التباين والتدرج، يزيد احتمال وجود سلوك يخالف الاتجاه المعلن: «فحيث نتوقع الحماس نجد اللامبالاة، وسنجد الإنسحاب بدل الولاء، والتراجع بدل الإقبال، والضعف والمرض بدل القوة، والكسل والتقاعس بدل العمل على الإنجاز» (٣٠٥).

إن من سوء طالع المريض العقلي أن تفسر السلطات كل تعبير منه عن عدم الرضى أو الاغتراب بأنها أعراض المرض الذي ألصق به.

«لقد قامت المؤسسة لتتعامل مع وتكون الدليل الأمثل على أن النزيل ينتمي فعلاً حيث هو الآن. وباختصار، إن عملية حجز النزيل العقلي في المصح تفوق وتبز النزيل مناورة وخداعاً. إنها تقوم على محاولة سلبه من جميع أشكال التعبير الدارجة التي يمكن للناس أن يخففوا من خلالها ويلات وضغوط المنظمة ـ كمنعه من إظهار الغطرسة أو اللجوء إلى السكوت أو الملاحظات والتعليقات الهامسة، أو عدم التعاون أو تخريب الديكورات الداخلية وما إلى ذلك من أساليب، فمؤشرات الرفض وعدم الرضى هذه، تفسر من قبل السلطات على أنها مؤشرات على ضرورة وجوده في المؤسسة» (٣٠٦).

وهكذا يصبح كل فعل إنسحابي من أعراض الأمراض النفسية.

لكن مقاومة ومعارضة السلطة تستمر، وكما هو الحال عند نزلاء أي مؤسسة كلية أخرى، فإن المريض يدخل في نشاطات «بناء عالم» «يبعده» مؤقتاً عن الظروف القاهرة. وفي نفس الوقت يظهر تضامناً مع زملائه عندما يقفون أمام السلطة، كما يشارك أحياناً حتى في خطط مفصلة للهرب. فيمكن إذن أن ينظر إلى المقاومة كطريقة تعطي وجوده معنى وتمنحه الدليل، على الأقل، على «أنه لا يزال يملك بعض الاعتبار النفسي والاستقلال الذاتي الخارج عن قبضة المنظمة» (٣١٤).

واضح من هذه المناقشة أن غرض جوفمان لا يقتصر على مجرد وصف أشكال التسلط والمقاومة الخاصة بمؤسسة كلية معينة، وإنما أيضاً محاولة فهم طبيعة «النفس». فالجهود المتواصلة والمضنية (للفرد في محاولة إنقاذ بعضاً من ذاته من «قبضة المؤسسة» واضحة) ليس فقط في المؤسسات الكلية المغلقة وإنما في المفتوحة أيضاً. وهذه الجهود ليست «أساليب طارئة للدفاع عن النفس، وإنما من مقومات النفس الأساسية» (٣١٩). فمقابل الحتمية السوسيولوجية الأحادية الاتجاه التي تؤكد حقيقة أن المجتمع يشكل الفرد، فإن جوفمان يؤكد الطرف الآخر من العملية. ففي أي دور اجتماعي، أو علاقات أو تنظيم، «نجد دائماً أن الفرد يستخدم وسائلاً ليبقي على بعض المسافة، مكاناً لكوع، بين نفسه والصورة التي يفترض الآخرون أنه يجب أن يعرف بها» (٣١٩).

بهذا فإن جوفمان يشارك في مفهوم جدلي عن النفس يبرز بوضوح في افتراضه بأنه يجب تعريف الفرد على أنه «وحده موقف عقلي»، شيء يأخذ موقفاً في مكان ما بين الانتماء للمنظمة ونقيض ذلك، وتكون هذه الوحدة العقلية جاهزة تحت أي ضغط طفيف إلى إعادة توازنها من خلال تبديل مشاركتها في أي من الاتجاهين وهكذا فإن انبثاق النفس يأتي من خلال كونها «ضد شيء» وإذا كان هذا صحيحاً تحت الظروف التسلطية، «أفلا يمكن أن تكون هذه هي الحالة. . . في مجتمع حر، أيضاً؟» (٣٢٠).

لا يستخدم جوفمان مفهوم الكبت أو «فائض الكبت» بشكل ظاهر (وهذا مفهوم سأعود لمعالجته بتوسع في الفصل ١٩). كما أنه لا يستعمل بشكل ظاهر أيضاً «الأنا» «I»، النفسي المندفعة النشطة والخلاقة عند ميد Mead، رغم أنها وحدة موقف عقلي تقاوم وتعارض التسلط وتسعى لحماية وتوسيع حدود الحرية. وكما سنرى، على أية حال، فإنه يتخلى عن هذه المفاهيم الهامة في أعماله اللاحقة.

لقد بين جوفمان بشكل مؤثر أن المرضى العقليين، وخاصة «المصابون الذهانيون وظيفياً» يمكن أن يعتبروا أشخاصاً تعدوا على منطقة من النظام العـام ـ خصائص المواجهات اليومية. فالمرضى العقليون هم الذين يسببون المتاعب للآخرين، الذين سرعان ما يتعاونون على حجزهم. والاعتقـاد الرسمي يصر على أن المريض المرشح يوضع في المستشفى من أجل مصلحته حتى يتسنى له الرعاية الطبية والعلاج الذي يحتاجه من أجل شفائه. والحقيقة، على أية حال، أنه تم سجنه وحجزه حتى لا يشكل خطراً أو إزعاجاً للآخرين. فالمصح العقلي إذن ليس خدمة وإنما مؤسسة حجز تماماً كما هو الحال في السجن.

بهذا المفهوم فإن المصح العقلي ليس إلا واحداً من أنواع عديدة من مؤسسات الحجز التي قامت لتفرق «الناس المتعبون المشاكسون اجتماعياً» عمن يعتبرونهم مشاكسين. ولا يأتي هذا فقط عن بنية المصح العقلي المماثل لبنية السجن، وإنما أيضاً من اتجاهات من هم في الخارج نحو نزيل سابق عندما يحصل على حريته. فوجود سجل مصح عقلي يشكل وصمة عار لا تقل عن الحصول على سجل سجن.

وبهذا يشكك جوفمان وبشكل أساسي في مرجعية الأسس التي تقوم عليها الخدمة التي تبرر وجود المصحات العقلية رسمياً. فمن الخطأ كلياً اعتبار المريض العقلي مريضاً بمثل هذه البساطة، كما أنه من الخطأ أن يوصف المهنيون بأن لديهم الامكانات التقنيه التي تؤهلهم من تشخيص «أسباب وأعراض الأمراض» على أسس علمية، خاصة عندما ينطوي الأمر على خلل «وظيفي» فلما كانت الأعراض ترتبط بالسلوك غير الملائم أو العدواني أو المزعج للآخرين، فليس هناك من الوسائل التقنية ما يمكن أن يساعد في تحليل ومعرفة أسباب وأعراض المرض. فالمشكلة تبقى إذن فيما يشكل «عرضاً مرضياً، ويمكن أن تكون هذه قيمة ذاتية يطلقها البعض، من

خلال قيمهم ومصالحهم الخاصة، على الآخرين. كثيراً من القرارات التي ترتبط بما يطلق عليه مريض عقلي تميل إلى كونها ذات طبيعة سياسية، خاصة وأن هذه القرارات تعبر، «عن المصالح الخاصة لفئة معينة أو شخص وليس مصالح يمكن القول أنها فوق مصلحة أي تجمع معين، كما هو الحال في الأعراض المرضية الجسمانية» (٣٦٤).

بهذا ينظر المريض إلى جميع الذين تآمروا على حجزه، خاصة هؤلاء الذين يعالجونه، كأشخاص لهم سلطة عليه. فبعيداً عن كونه مريضاً فقط فإنه «كمتهم يتوسل إلى سيده للحصول على امتيازات أكثر، أو سجين يحتج على ساجن غير قانوني، أو رجل ذو كبرياء يتنزه عن تبادل الاتصال مع شخص يعتقد هذا إنه مجنون» (٣٦٧) وطبعاً، فإن كل من المعتقدات المهنية للطبيب النفسي والمعتقدات المؤسسية لا تعترف بأي من هذا. فالمهنيون والعاملون مصرون على تشكيل علاقاتهم مع المريض بطريقة مهنية تقنية خالصة. فكل فعل من قبل المريض يصور على أنه شوزوفرينيا، أو انفصامياً، أو مرضاً ذهاني وغير ذلك. وحتى السلوك العادي يعرف على أنه مجرد «قناع أو درع للمرض العضال الذي يخفيه وراءه». (٣٧٥).

وبهذه الطريقة يتحول المريض إلى موضوع، لإقامة النظام وممارسات الرعاية التي تمارسها الايديولوجية الرسمية كمعالجة ورعاية طبية. يحـاط المريض بظروف لا تقدم إلا قليلاً من العلاج الحقيقي ويصبح تحسنه في هذه الحالة إذا حدث هذا كلياً، ممكن «رغم وضعه في المستشفى ولعل إمكانية الشفاء واحتمالاته تكون أفضل في ظروف غير ظروف الحرمان داخل المؤسسة» (٣٨٢).

إن تحليل جوفمان في مقالة «المصحات العقلية» Asylums تلقي أضواء مفيدة، لأنه يثير أسئلة نقدية حول الأحوال القائمة. فباعتبار مصالح الجماعات المختلفة المشاركة في المؤسسات العقلية، يبين أن المصحات العقلية ليس

ما يقال عنها. فمن خلال تحليله يتبين لنا بوضوح كيف أن كل مرحلة من حياة المريض تقرر من قبل من هم أكثر قوة منه. فحياته في مرحلة ما قبل النزيل تبدأ بالتعدي على مصالح وقيم الآخرين. ومتى أصبح نزيلاً، فإنه يدخل في علاقة خضوع للذين يسيطرون على المؤسسة. وهكذا يوضح جوفمان علاقات هامة وصراعات مصالح ويجعلنا قادرين على أن نرى وراء الايديولوجية الرسمية. وبتعاطفه مع موقف ووجهة نظر الضحايا في العملية المؤسسية، يساعدنا على أن نرى بوضوح كيف تسعى وتجاهد حتى ضحايا الحكم التسلطي إلى الاستقلال والحرية. مثل هذه الأفكار هي التي تجعل مقالات «المصحات العقلية» نافذة هامة. ولكن ولسوء الحظ، لا تظهر مثل هذه الخصائص النوعية في أعماله اللاحقة.

الأدوار والحرية:

في مقاله «الابتعاد عن الدور أو مسافة الدور Role distance» الذي نشر عام ١٩٦١، يعالج جوفمان المسألة الهامة الخاصة بدرجة الاستقلال التي يحاول الشخص الإبقاء عليها عند قيامه بأدواره، محاولاً من خلال هذا التناول بيان أوجه العجز في الأطر النظرية التقليدية للدور. ويبدأ هنا بالتمييز بين الأدوار النمطية، والوجه المعياري للدور ثم الأداء الحقيقي للشخص في دور معين»[٦] . يعود بعدها إلى تناول ما يسميه بـ «نسق النشاطات الظرفي(*) Situated activity system» وذلك من أجل تكييف «مفاهيم الدور لاستعمالها في دراسات مغلقة للسلوك الجاري من لحظة إلى أخرى» ويحدد نفسه بمثل

---

(٦) Eriving Golfmon, «Role Distance», in Encounter (Indianapolis – New York: Bobbs - - Merrill Co., 1961), p. 93. page reference to this essay are her after cited in parentheses mmeditely following the quated passage.

* يعني هنا نسق التفاعل في موقف ووضع معين

المترجم

هذا السلوك كما «يحدث كلياً بين جدران مؤسسة اجتماعية واحدة» (٩٥) ويشير «نسق النشاط الظرفي» إلى «الأداء في وحدة نشاط مشتركة مفردة، مغلقة نوعاً ما، تتصف بالتعويض الذاتي، وبدائرة مغلقة من الأفعال التبادلية التي يمكن أن تنهي نفسها بنفسها . . . أداء العملية الجراحية مثال على ذلك» (٩٦).

الغرض من ذلك، يقول جوفمان، هو منح من يدرس السلوك القدرة على أن يتناول «تعقيد السلوك الفعلي» بطريقة أدق. وإذا كان «النسق الظرفي» يعبر بإخلاص بطريقة مصغرة عن بناء المنظمة الاجتماعية الأوسع الذي هو جزء منها، «فإن تحليل الدور التقليدي صحيح ودقيق». أما من الناحية الأخرى إذا «وجد أن هناك تباين»، فإن التحليل التقليدي يحتاج إلى إعادة نظر.

إعادة النظر التي يقترحها جوفمان تدور حول «مشكلة التعبير». الأفراد يراقبون ويضبطون تعابيرهم حتى يتفقوا مع توقعات ومسؤليات دور معين يلعبونه وهكذا إذا أخذنا الدور الجدي للجراح، يمكن للإنسان ملاحظته قبل وبعد دخوله غرفة العمليات خارج إطار أداء الدور، بمعنى انه يبحلق في فراغ أو ينقش أنفه أو يمشط شعره، كل ذلك بشكل لا يتفق ودور الجراح. . .» (١٠١) هذا لا يقدم أية مشكلة لا يمكن لنظرية الدور التقليدية أن تحسب حسابها، وهكذا أيضاً سلوك ولد في الثالثة أو الرابعة من عمره يركب حصاناً خشبياً أو دوامة الخيل. ففي هذه الحالة يصبح «العمل هو الوجود» كما يقول جوفمان، لأن الطفل يتقمص الدور كلياً وبجدية.

وعندما يحتضن الممثل دوراً كما يفعل الطفل، فإنه يعبر عن ارتباطه به، ويظهر قدراته في إدائه، ويبين ارتباطاً نشطاً به. وتعبير «احتضان» يشير إلى السلوك حيث جميع «الثلاثة أوجه موجودة». «فاحتضان دور» يكتب جوفمان «هو الذوبان الكلي في الذات الموجودة في الظرف، وحتى تتم رؤياه كلياً ضمن تلك الصورة، وأن يؤكد تعبيراً تمثله وقبوله لهذا» (١٠٦).

وعلى خلاف ذلك، إذا درس الإنسان سلوك دوامة الخيل لدى طفل أكبر، لنقل في الخامسة من عمره، فإنه سيجد اختلافات هامة. الآن، يلعب دور راكب الحصان الخشبي بجدية أقل كثيراً، فهو يظهر تحكمه الكامل بتعابير رمزية مثل التصفيق بيديه ورجليه، أو باستبدال الخيول في حالة من الدوران، ودون أن ينزل إلى الأرض، وبميله إلى الخلف بقدر ما يستطيع، بينما ينظر إلى أعلى متحدياً الدوخان (١٠٧) هذا الطفل لا يحتضن دوره ـ ما أبعده عن ذلك. فكل فعل يظهر عدم احترامه له وانسلاخه عنه. وكأنه يقول «مهما يمكن أن أكون فلا يمكن أن أكون مجرد إنسان يمكنه بالكاد ركب حصان خشبي» (١٠٧). هذا الطفل قد سلخ نفسه، يقول جوفمان، عن «كل الدور».

يقربنا هذا من النقطه الأساسيه لدى جوفمان: عندما يوضع إسفين بين الفرد و«دوره المفترض»، عندما يظهر شق أكيد، ويظهر الفرد «عدم رضى عن أو مقاومة لدور» فإن هذا يؤدي إلى وجود «الابتعاد عن الدور» أو «مسافة الدور» (١٠٨) وهناك أمثلة كثيرة على هذا في العالم الحقيقي للكبار.

يختار جوفمان لتصوير هذا سلوك رئيس الجراحين في غرفة العمليات على أساس أن هذا الدور من الأدوار الجدية والهامة التي تتطلب مجهوداً ماذا يجد الإنسان؟ يتبنى رئيس الجراحين أحياناً نغمة هزلية ساخرة نحو اعضاء الفريق، ينكت معهم، يستعمل الهزل، وتعابير غير فنية عند طلبه أدوات معينه. وهكذا حتى هنا يجد الإنسان ابتعاداً عن الدور ـ يريد جوفمان تفسيره بتعابير سوسيولوجيه، أي بدون أن يبتعد عن «المنظور» التقليدي لمفهوم الدور واستعمالاته» (١٢٠) والنتيجة تحليل وظيفي يحاول فيه تتبع «وظائف الابتعاد عن الدور في الجراحة» (١٢٠) وبتناقض واضح، يقول، إن التزام الإنسان تماماً بنسق النشاط في وضع معين ـ هو الذي يمنعه من الاحتضان الكلي

للـدور. لمـاذا؟ لأن بعض المنـاورات، أو الأدوار غير المناسبـة للنسق، ضرورية «لتكامـل النســق». النســق الوضعــي يتطلــب من الفرد أن يوازي بين «حاجاته» مقابل أي متطلبات أخرى لنفسه، بما في ذلك تلك المرتبطة بدوره الخاص. كل عضو في الفريق يجب أن يكون متحكماً في نفسه، وعندما يفشل أحد في هذا يجب على رئيس الجراحين خاصة أن يساعده في إعادته. جميع أعضاء الفريق يجب أن «يحافظوا على حالتهم العقلية خلال العملية». وهكذا يشعر رئيس الجراحين إخضاع ما هو من حقه بحكم مكانته لحاجات الحالة أو الظرف.

أما إذا «عمل بحقوقه التي تخوله نقد عدم الكفاءة»، مثلاً، «فإن الجراح يمكن فقط أن يزيد من عدم ثقة المخطىء بنفسه، وبالتالي يزيد من خطورة العملية» (١٢١ ـ ١٢٢). وبهذا فإنه يضحي ببعض الأنفة حتى يبقى مستوى القلق منخفضاً. فبكونه «رجل طيب»، وبطلبه احتراماً أقل مما يؤهله مركزه، فإنه يسهل التعاون بين أعضاء الفريق وبالتالي يزيد من احتمال نجاح العملية.

يظهر أن قول جوفمان ينطوي على: إن العملية الجراحية عمل في غاية الدقة والتعقيد يتطلب الانتباه والتعاون الكلي لأعضاء الفريق، وبالتالي يكون الجميع في حالة توتر شديد. وفي هذه الظروف، إذا طلب الجراح من أعضاء الفريق الإحترام الكامل الذي يخوله مركزه، فإنه سيزيد من التوتر الموجود أصلاً، وبهذا إمكانية زيادة الأخطار التي تحف بالعملية والعمل ضد غرض النشاط القائم.

إذا عممنا من مثال جوفمان، فلا بد أن نقول بأن جميع علاقات الرئيس بالمرؤوس تتصف بالتوتر والحدة، فلو إن الجراح أعطى أوامر صارخة، بدل تنكيته، فإنه سيزيد من التوتر الموجود في الموقف أصلاً. فابتعاده، عن تبني موقفاً رسمياً كلياً، وبقيامه بالابتعاد عن الدور، فإنه يعمل على تخفيض الحدة والتوتر المرتبطة بالعملية إلى الحد الأدنى الممكن في مثل هذه الظروف. فوق

هذا. فالجراح أو الرئيس فقط باستطاعتهم إبقاء هذا المستوى، لأنه لو حاول المرؤوس الابتعاد عن الدور فقد يفسر على أنه تمرد، وبالتالي يزيد من التوتر.

إن محاولة جوفمان لا تعطي الموضوع حقه، لأنه يبقى تماماً في حدود منظور الدور السوسيولوجي، ولا يتناول أبداً مصادر التوتر والحدة في الأدوار والعلاقات. وما دام لا يبحث في هذه المصادر، فإن حله يبقى سطحي. يرى جوفمان أن الفرد يسعى إلى تحقيق درجة من الحرية من دوره، ولكنه لا يستخدم أي من مفاهيم فرويد أو ميد لتفسير هذه النزعة إلى الحرية. فالفرد، كما يقول جوفمان، «يجب أن ينظر إليه كمنظم لسلوكه التعبيري الواقعي، في علاقته بنشاطات الأدوار القائمة، ولكن. . . بفعله هذا فإنه يستعمل أي وسيلة بين يديه للحصول على هامش من الحرية والقدرة على المناورة، ومحاولة تخلي انتمائي بين ذاته والذات الممكنة ضمن الظرف» (١٣٢ ـ ١٣٣) ولكن جوفمان يخفق في بيان لماذا يقوم الفرد «بمحاولة الحصول على هامش من الحرية والمناورة».

يبقى جوفمان على السطح بالنسبة لهذه الظاهرة الهامة، ورغم أنه يعترف بأنه سيكون هناك «نوعاً من الخلاف الدائم بين الذات المنبثقة عن وضع نشاط دور، والذات المرتبطة بالدور الذي يقوم النشاط باسمه»، فإنه يريد أن يفسر هذا كله من خلال منظور سوسيولوجي مغلق. «فالجراحة» كما كما يقول «تتطلب أفعال افتكاك من كونه جراحاً، تماماً كما تتطلب الأمومة أفعالاً لا تتصف بالأمومة» (١٣٤) وهكذا إذا خفف الجراح من سلطته، فإنه ببساطه يقترض من دور «الرجل الطيب» وإذا فقدت الأم أعصابها، لأي سبب، فإنها ستنفجر باكية وتتصرف كطفل، ببساطة تقترض ذاتها من دور الطفل.

نرى هنا أن مفهوم «الابتعاد عن الدور» لدى جوفمان يتلاشى في

افتراض بسيط وهو أننا نصمم الأدوار التي نقوم بها حسب الظرف الذي نجد أنفسنا فيه، وذلك بافتراض محتويات وخصائص أدوار أخرى. فليست الأدوار وحدة متناغمة. وإذا كان هذا كل ما قصده جوفمان بمحاولته تنقيح وتعديل استعمال مفهوم الدور، فمن الصعب اعتبار ما عمله كذلك، لأن ما جاء به قد سبق وظهر في التفكير السوسيولوجي. وإذا كان هذا كل ما كان جوفمان يريد قوله، فقد أهمل متابعة حقيقة هامة كان قد وضع يده عليها في المصحات العقلية.

هناك، كما رأينا، تظهر النفس كوحدة موقف عقلي تقاوم التسلط وتسعى إلى الحرية. أما في «الابتعاد عن الدور» فنقرأ أن «متطلبات إنتمائية مختلفة لا تأتي من الفرد وإنما من خلال ما يمنحه المجتمع، يحرر الفرد نفسه من جماعة، لا ليكون حراً، وإنما لأن هناك قبضة أخرى تمسك به» (١٣٩) هذا الإفتراض، الصحيح جزئياً والأحادي الاتجاه، يرتفع عند جوفمان إلى مكانة المبادىء العليا، وبهذا يكون قد جزأ النفس إلى العديد من الأدوار بدون الرواسب(*) غير السوسيولوجية.

إن النقص الأساسي هنا هو أن جوفمان، كمثل كثيرين من التفاعليين الرمزيين الذين لحقوا بميد، يرفض أن يرى الفرد ككائن نشط مبدع، تلقائي يقاوم الأدوار، وخاصة بعض الأدوار. إنه يرفض أن يعترف بأن الانسلاخ والابتعاد والحرية التي يسعى إلى التخلص بها عن الأدوار الاجتماعية وأشكالاً أخرى من الضغوط الاجتماعية تقوم على جذور عضوية، وإن النجاح أو

(*) الرواسب مفهوم ظهر في كتابات، باريتو استخدمه هذا في تفسير ما أطلق عليه «السلوك غير العقلاني». ويقوم تحليل الفعل هنا على إفتراض تمثيل الرواسب للحالة العقلية والعاطفية للفرد، وذلك من خلال التوصل إلى هذه الأخيره من خلال المؤشرات الفعلية الدالة عليها، وعلى أساس أن الرواسب ترتبط أساساً بالغرائز. فهي عبارة عن اتجاهات نفسية ترتبط بالعواطف والغرائز. وتتوسط العواطف والفعل.

المترجم

الإخفاق النسبي في الحصول على قسط من الحرية يرتبط بنتائج عضوية أيضاً . ويرفض أخيراً ، أن يرى بجدية الخصائص الضابطة والضاغطة للأدوار والعلاقات الاجتماعية ، ليس فقط من وجهة نظر أخلاقية معينة أو قيم ثقافية ولكن أيضاً من خلال موقف الحاجات التعبيرية للفرد الحي الذي نسميه بالكائن الحي (الإنسان) .

يتمسك جوفمان هنا بمفهوم سوسيولوجي ينكر أن الإنسان أكثر من مجموعة من الأدوار، في ظروف معينة يبعد نفسه عن بعضها ويقترب من أخرى، وهنا «يمكن أن نجد الأسلوب الشخصي للفرد» (١٥٢). نوعاً ما، يتغاضى جوفمان عن أن مثل هذا الابتعاد لا يعدو أن يكون إستجابة وسيلية لمؤثر خارجي، أو أي شيء أكثر من تكيف سلبي للأدوار والظروف، فلا بد من وجود وجه نشط خلاق يبدأ النشاط. وهذا طبعاً يعيدنا إلى ما هو هام جداً في مفهوم ميد للذات والذي يتجاهله جوفمان كلياً. فمن العجيب أنه رغم اهتمام جوفمان بحرية واستقلال الفرد، فإنه يحرمه من ذات مستقلة. فالذات التي نجدها عند جوفمان كلها الأنا المتلقبة «Me» وليس الأنا النشطة «I».

يلاحظ جوفمان أن الأفراد المرؤوسين الذين لا يستطيعون مجابهة من في السلطة، يظهرون في حالة ظروف السيطرة أنهم لو يرضخوا كلياً: فالكآبة والنكد والنمنمة والسخرية والمزاح يمكن أن تسمح للشخص بأن يظهر أن هناك بعض من ذاته خارج قيود اللحظة. . .» (١١٤) ولكن تمسك جوفمان الشديد بالأساليب السوسيولوجية في تفسير الظاهرة، جعله يرفض بشكل حاسم أية وجهة نظر يمكن للفرد أن «يتصرف فيها بشكل شخصي وعفوي، (معبراً عن الواجبات المقننة بطريقة لها وقع سيكولوجي معين)». (١١٥) لكن جوفمان لا يعلمنا، في أي مكان، عن سبب إصراره على الاتجاه السوسيولوجي الخالص، أو ما يمكن أن نستفيده من مثل هذا.

الاجتماعات العامة والظروف:

عوداً إلى مسألة الظرف المناسب أو اللامناسب يركز جوفمان في «السلوك في الأماكن العامة» على جذب انتباهنا إلى القواعد الضمنية التي تحكم السلوك في الأماكن العامة وشبه العامة: معايير سلوك الوجه لوجه في الشوارع، والمتنزهات، والمطاعم والمسارح والدكاكين وقاعات الرقص وقاعات الاجتماعات أو أي أماكن تجمع لأية جماعة... إذ تعتبر المعايير الضمنية «مؤثرات سلبية على الحدث» وذلك لأنها تحتوي على رادع سلبي عندما نخفق في أن نتصرف على أساسها، وإلا كانت ستبقى دون أن يلاحظها أحد. ويعترف جوفمان بصراحة أنه يحاول أساساً أن يستكشف عالم الطبقة الوسطى من خلال خبرته.

ولما كان مركز اهتمامه هو السلوك في حضرة الآخرين - المعلومات المجسدة - فإنه يتناول أهمية الظهور الشخصي، ضبط الأطراف، المظهر الخارجي، وتعابير الوجه كلما دخلنا أو خرجنا من ظروف تجمعية وشاركنا فيها. «فلدينا وجوه حفلات، ووجوه جنازات، ووجوه ظروف مختلفة أخرى» (٢٨). وتقديم الوجه الملائم شيء يتعلمه الإنسان بعد تجربة ليست بقليلة، تحتوي على تمارين عديدة. وبعبارات تشابه تلك المستخدمة في تقديم النفس، يحاول جوفمان اكتشاف أهمية «مصطلح الجسد» - اللباس، طريقة المشي أو الوقوف، الحركة والوضع، مستوى الصوت، الأيماءات الجسدية... الزينة الرسمية والتعابير العاطفية - كأشكال من الاتصال غير الشفوي الذي ننغمس جميعاً فيها، محاولين تكييفها لتتناسب مع نشاطات الموقف.

---

(٧) Eriving Goffman, Behavior in public places, (New York: The Free, Press, 1963), p. 4.; page references to this book are hereafter cited in parentheses immediately following the quated passage.

من بين أهم المعايير المرتبطة بتفاعل الوجه لوجه هي تلك التي لها علاقة بدرجة انهماكنا في موقف معين. ففي حالة الوجه لوجه، نقسم اهتمامنا ونوزعه بين «انهماك أساسي أو جانبي» (٤٣) عندما نسمح بجزء هام من اهتمامنا ورغباتنا أن تستغرق في الانشغال، فإن هذا انشغال أساسي؛ وكثيراً وحتى في حالة مثل هذا الاستغراق، فإننا قد نقوم بنشاط فرعي صغير، انشغال جانبي، والذي لا يخل، على أية حال، بالأساسي. يتبع هذا أن الإنسان يمكن أن يكون منشغلاً أكثر من اللازم وأحياناً أقل مما يتطلبه الموقف، وبهذا فإن إظهار درجة الانشغال تعتبر شيئاً مثالياً للتفاعل الاجتماعي، قاعدة للسلوك الملائم.

يناقش جوفمان مواضيع مختلفة للانشغال بما في ذلك الانشغال بجسم الشخص ونفسه ـ وهو ما يسميه الانشغال بالذات، شكل من أشكاله الحادة الاستمناء. هناك أيضاً «إطلاق المتع» التي «تنزلق من ضبط الذات لدى الفرد وتؤكد مؤقتاً «طبيعته الحيوانية. «ويظهر أنها تؤدي إلى تحرير قصير من الشد الذي يمر به الشخص بسبب التقيد المستمر بالمتطلبات الاجتماعية ـ لحظات استسلام لحكة تزعج ممثلاً لا يريد أن يعطس في دوره» (٦٨ ـ ٦٩). ثم يتحدث جوفمان عن متصل لمثل هذه المتع التنفيسية، في طرف منها الحك، الكحة، التثاؤب والتنهد وما شابه، وفي الطرف الآخر الشهوة الجنسية والفساء وما شابه ذلك وفي الوسط النعاس والبصق ونبش الأنف والتجشؤ» (٦٩).

هناك أيضاً الظاهرة التي يطلق عليها جوفمان «بعيداً» «فبينما يشارك بعزوف في نشاط في موقف اجتماعي، يسمح الفرد لنفسه بأن يبدل اهتمامه، مما يعتقد هو غيره بأنه العالم الجدي، ويطلق لنفسه العنان للعيش في عالم لعب يشارك فيه وحده». (٦٩) ثم يعود ليقول فيما بعد «يطور الأفراد العديد من النشاطات البعيدة عن المراقبه كغطاء ليذهب في حلم يقظة» (٧٢).

من الواضح إذن أن جوفمان يعترف هنا بتوتر محدد يمارسه الإنسان في

الدور الاجتماعي. وبناء عليه فإن الفرد يسعى للتخفيف أو الهرب من التوتر من خلال التنفيس عن المتعة «بالابتعاد والهروب أو ما شابه ذلك».

هذا إذن يرتبط بالمسألة التي أثرناها في مناقشتنا السابقة عن «ابتعاد الدور» لأن ما بين «التنفيس عن المتعة» و «الهروب» و «ابتعاد الدور» من مشترك هو الجهد المعلن الذي يبذله الفرد للتملص والانفكاك من دور أو ظرف اجتماعي، ليخفف من قبضتها، وبكلمة أخرى للحصول على درجة من الحرية من الضغوط الاجتماعية.

مع هذا، ففي هذا الكتاب كما هو الحال في «المواجهات Encounters يخفق جوفمان في رؤية أهمية الجانب الإنساني لما يلاحظ. لماذا يوجد مثلاً توتر بين الفرد والدور الذي يشغله؟ ما هي أهمية ذلك؟ يتجنب جوفمان هذه الأسئله.

حتى عندما يعترف جوفمان بالتوتر بين طبيعة الفرد البيولوجية و «الرداء الاجتماعي» فبأي شيء يشغل نفسه لجذب انتباهنا؟ إلى التنفيس عن المتع» من عطس وتثاؤب وحك. قد تهدأ بهذه الطبيعة الحيوانية للإنسان، ولكن لن تبدل هذه الجذور العضوية لطبيعته الإنسانية، وحاجته إلى الحرية.

في استباقنا لفكرة سنحاول تطويرها فيما بعد، يخفق جوفمان في إدراك تلك الأوجه من الحالة الانسانية التي لفت انتباهنا إليها كل من فرويد وميد وماركس. فمفهوم الكبت عند فرويد يقرر بأنه مهما زادت إمكانية ما يمكن أن يكون أو سيكون، فإن الفرد الإنساني يبقى دوماً عضواً حياً، تعمل عملية التنشئه والحضارة على تعريضه لقدر كبير من الألم الحقيقي والحرمان والمعاناة. أما مفهوم الاغتراب عند ماركس فينبهنا إلى أن معاناة الإنسان تزداد بازدياد أشكال التسلط -الموجودة. الشيء المشترك بين هذه المفاهيم وما تنطوي عليه، وهو حقاً ما يؤكد عليه ماركس وميد وفرويد، هو أن الفرد الانساني مخلوق حيوي نشط ومتمرد: فمهما ظهر تمام إغلاق أشكال الضبط

الاجتماعي والنظام على الفرد ، فإنه قادر على الابقاء على قدر من المقاومة لها ، قدر من الإرادة التي تسعى إلى الحرية . هذه الافتراضات الموجودة ضمناً في «المصحات العقلية» تختفي في أعمال جوفمان اللاحقة .

إكمال الدائرة :

يعود جوفمان تحت عنوان «الوصمة» و «التفاعل الاستراتيجي» إلى القضية التي اهتم بها في البداية وهي: تقديم النفس.

دعنا أولاً نتناول باختصار مفهوم «الوصمة». إن تعبير الوصمة يشير إلى صفات سلبية تحقيرية يملكها الفرد. ويعتبر جوفمان أنه قد تم إهمال دراسة عملية وصم الفرد. وبالتالي فهو يريد دراسة هذه العملية محاولاً «وصف الظروف البنائية والشرطية للوصمة . . . .»(٨).

يرى جوفمان أن هناك ثلاثة أنماط من الوصمة هي: ١ - التشوهات الجسدية ٢ - مثالب السمعة الشخصية، خاصة تلك الناتجة عن ملفات الفرد كالمريض أو السجين أو مدمن المخدرات أو الكحول أو الشاذ جنسياً، الخ ٣ - الوصمة المرتبطة بالعرق أو الأمه أو الدين. ومهما كان نوع الوصمة اللاصقة بالفرد، فإنها شيء يعيه هو والآخرون، يأخذونه جميعاً بالاعتبار في تفاعلاتهم الاجتماعية.

العادة أن لا يرتاح الإنسان الموصوم في حضـرة من يطلق عليهم «عاديين» كما أن هؤلاء لا يرتاحون في حضرته. وعلى أية حال يملك «العاديون» من المواقع ما يمكنهم من تقليل فرص حياة الموصوم. ولما كان «العاديون» بالطبيعة ضده، ولما كان الموصوم على وعي بهذا، فيصبح همه الحصول على تقبلهم ورضاهم. ويحقق هذا في بعض الحالات بالتخلص من

---

(٨) Eriving Goffman, Stigman, (Englewood, N. J.: Perintic – Hall, 1963), p. 2. page references to this work are hereafter Cited in parentheses immediately folloing the quated passage.

التشوهات الجسدية أو التخلص من المثالب الشخصية.

ويمكن أن ينتج عن هذا، على كل حال، أن لا يمنح مكانة العادي كامله، وإنما تحويله «من شخص فيه حوفه إلى شخص له سجل يدل على أنه كان فيه حوفة» (٩).

ما كان يهم جوفمان في الأساس هو لقاء الوجه لوجه بين العاديين والموصومين، اللحظة التي يكونون فيها في موقف واحد، ولا بد بالتالي من مجابهة الوصمة وأخذها بعين الاعتبار. واضح أن هذا يمكن أن يتطلب إرهاقاً وتنظيم تعابير محسوبة من الطرفين. الشخص الموصوم قلق ولديه وعي ذاتي في مواجهة المتعاطف جداً أو غير المتعاطف من العاديين، لكن الأخير قلق أيضاً، في علاقته بالموصوم، سواء كان هذا كثير العدوانية أو التواضع. ويتحمل الموصوم المشكلة الدائمة بالتحكم في الانطباعات التي يقوم بها، كما هو مسئول عن التوتر الذي لا مفر منه، والذي سيظهر من مقابلته العاديين. وكثيراً ما تكون الوصمة غير ظاهرة، فعليه مسئولية جديدة هي التحكم في المعلومات فهل يفشي سره أم يحفظه؟ غالباً ما يحاول ذو الوصمة الخفيه «تمرير» أو تفويت المسأله.

إن الحاله النفسية «للممر» أو المفوت تبقى في قلق. يعيش في خوف من إمكانية كشفه، لقد وجد قبولاً من العاديين الذين ظلوا متميزين ضد فئة الأشخاص التي، ينتمي إليها دون علم منهم، يعيش هامشية شديدة. يشعر أنه ليس سمكاً ولا طيراً، لأنه تخلى عن «جماعته» دون أن يحوز على قبول تام وصادق من غيرها. فأكثر من الشخص الموصوم الذي لا يحاول بتاتاً أن يمرر، وبالتأكيد أكثر من العادي، فإن «الممرر» المعرض للوصم دوماً، يحتاج دوماً إلى توظيف استراتيجيات لتقديم نفسه بشكل يقلل الخطر ويخفف من القلق.

والآن حتى نرى الصلة بين كتاب جوفمان الأول وكتابه الأخير، «التفاعل الاستراتيجي Stratigic interaction» وبين هذين والوصم Stigma»، لا بد أن نقدر ما يتناول في الأخير: فكلنا يحمل وصمة، وجميعنا نحاول «التمرير» تماماً كما أننا جميعاً عاديون. فجوفمان يرفض وجهة النظر التي تضع جميع من «يملكون نقصاً يضفي توتراً على ظروفهم الاجتماعية في خانة واحدة («الموصومون») على أساس تميزهم عن الآخرين («العاديين»). فهناك خانة واحدة لا خانتين.

«الاحتمال أن أكثر العاديين حظاً هو الذي يملك عيباً نصف خفي، ولكل عيب صغير مناسبات اجتماعية تميزه وتضخمه، محدثة هوة عيب بين ماهية ما هو أفضل وما هو واقع اجتماعي. وبالتالي يكوّن كل من المحفوف بالخطر الظرفي واشكال الخطر الدائم متصلاً واحداً، ويمكن تحليل كل من الشكلين من خلال منظور واحد» (١٢٧).

كلنا إذن منشغلون بالتمرير والإخفاء، لأن هذه «تطبيقات خاصه لفنون التحكم في الانطباعات، الفنون التي تتصف بأنها أساسية في الحياة الاجتماعية التي يحاول الفرد من خلالها أن يمارس تحكماً استراتيجياً على صورته، وما ينتج عنه مما يتناوله الآخرون». (١٣١). فإن شمل التحكم في الانطباعات الضبط الاستراتيجي لصورة الإنسان نفسه، فإنها تكون عندئذ «مبارزة في المعلومات» أو لعبة أو يمكن القول شكل من أشكال التفاعل الاستراتيجي.

يكمل جوفمان في «التفاعل الاستراتيجي» الدائرة. فكما هو الحال في «تقديم النفس، يحاول ثانية أن يتحرى ويدرس» التعابير المفرزة و «المعلومات المعبر عنها» ولكن باهتمام أكثر وضوحاً «بقدرة الفرد على كسب، ونشر، وإخفاء المعلومات»[٩] إن التشابه في الفكرة بين الكتابين واضح جداً. ففي

(٩) Erving Goffman, Strategic interaction, (Philadelphia: University of Pennsyluania press. :

التفاعل الاستراتيجي لا يزال التركيز على اتصالات الوجه لوجه، تقوم بشكل خاص على تعابير قبل لغوية مثل الترنيم وإيماءات الوجه وما شابه ذلك، تلميحات لها خصائص التعبير ولكن ليست كلامية «(٩) الناس (يكتمون أو يفبركون)» تعابيرهم، وبالتالي فإنهم يدخلون في «لعب التعبير».

هكذا يضيف جوفمان إلى مفردات التعبير مفردات الألعاب. فهناك «الحركة اللاحصيفة»، فعل غير موجه لتقويم الملاحظ، أو «حركة ساذجة»، فعل يأخذه الملاحظ على علاته، أو «حركة تحكم أو إخفاء» حركة الشخص المقصودة والمصممة للحصول على تعابير يعتقد أنها تحسن من الوضع إذا التقطها الملاحظ» (١٢) . هذا هو شكل من أشكال تنظيم الانـطباعـات والتحكم فيها، لأن «الشخص. . . يسعى إلى استغلال استعمال الملاحظ لسلوكه قبل أن تتاح الفرصة للملاحظ أن يفعل هذا» (١٣).

فالملاحظ والشخص يحاولان بهذه الطريقة أن يحصلا على معلومات من السلوك التغييري للآخر. كل يشارك في «مبارزة من التخمين» ضابطاً لتعابيره ومخمناً ومقيماً لتعابير الآخر. وتحتوى المبارزه على حركات وإخفاء حركات، وكشف حركات و «كشف حركات معاكسة» (١٩).

كثير مما يحاول جوفمان قوله هنا هو ترجمة لمفهوم تقمص الدور عند ميد إلى لغة الألعاب (٤٧). وحتى نقدر ما تنطوي عليه ترجمة جوفمان، فمن الضروري أن نعيد إلى الذاكرة، مضمون وغرض نظرية ميد. بالنسبة لميد، إن العملية المعقدة التي تنطوي على محاولة تبني اتجاه الآخر، بما في ذلك انبثاق النفس المتأملة والعقل، تسهل سعي الإنسان العقلاني إلى الحرية.

1969), p. 4. page references to this work are hereafter cited in parentheses immediately = following the quoted passage.

فالعمليات التأملية تنير طرق الناس عندما يحاولـون حل عقـد مشاكلهم العمليه، وتزيل العقبات التي تسد الطريق إلى مستويات أعلى من التعاون.

يحول جوفمان هذا إلى مبارزة تعبيرية، «حرب كل فرد ضد الجميع» كما هي عند هوبز. وبصورة من خفة اليد، سرعان ما يترك ميدان تفاعل الوجه لوجه في الحياة اليومية، ويذهب إلى أمثلة جميعها تقريباً من عالم الجاسوسية وألعاب الجواسيس واللصوص والشرطة. إن الانطباع الذي لا يمكن تجنبه، هو أن الحالة التي يطلق عليها «الانحلال التعبـيري». والتـي لا يؤخـذ شيء فيها على علاته، بل تتصف بالشك الدائم في حوافز الآخر، ورؤ ية المصايد في كل اتجاه ـ هو أن هذا هو النمط السائد العام وليس الشاذ.

إن النتيجة الحتمية للعبة جوفمان في الاستعارة والتشبيه التي تقوم على أساس الاعتماد على العمالة المزدوجة، هي أنه يصور الحياة اليومية في هذا العالم كما لو أنها عالم مقامرين مريبين، عالم يخلو من التعابير الصادقة، وهذا هو في النهاية الانطباع الذي «يمكن أن يتركه مقامر خبير مريب» (٦٩).

يعبر جوفمان فيما بعد عن بعض التحفظ إتجاه استعاراته وتشبيهاته ولكنه يحاول حل الإشكال بطريقة بسيطة وذلك بقوله، أن هناك أوجه عديدة «يختلف فيها العملاء عن الناس العاديين». ولكنه يعود إلى القول بأن القياس يبقى قائماً وذلك لأن «تخليص الإنسان لنفسه في حدث دولي يحتوي على قدرات واحتمالالات تتصل بالمقامرات التي تقوم في الأحياء المحلية» (٧٩).

يسعى جوفمان هنا إلى تحويلنـا إلى عملاء عملهم فضـح وكشف الآخرين، في الوقت الذي نخشى أن يفتضح وينكشف أمرنا. وبهذا يلصق جوفمان صفة التشكك والسخرية بجميع أوجه الحياة الاجتماعية اليومية. يمكن أن تكون ملاحظة جوفمان على قدر من الصحة في أن «كل من كان له صديق أو زوج قد مر أحياناً بنوع من الريبة والشك، حول بعض العلاقات التعبيرية، ثم قد يكون مر بالشك فيما يرتاب حتى عندما يزوده الآخر بما يمكن أن يثير

الريبة» (٨١) ولكن هذا تأويل لا نقبله من جوفمان ـ فهو تأويل يقوم على طريقة ممنجوجة من خلال تعابير نظرية التبادل ـ وذلك عندما يذهب إلى القول بأننا «نستطيع أن نجد في كل موقف اجتماعي حساً بأن أحد المشاركين سيأخذ موقف الملاحظ الذي يتوقع كسب شيء ما من تقييم الانطباعات، وآخر يحاول من خلال كونه موضوعاً لعملية الملاحظة أن يكسب من خلال المناورة وتسيير العملية. . . (هذا) يجعل العملاء يشبهوننا قليلاً، ويجعلنا جميعاً شبيهين قليلاً بالعملاء» (١١

أن التعديل الناتج عن إدخال «قليل» لا يقلل كثيراً من قوة استعارة العميل. فجوفمان المعروف بشكل خاص على قدرته على استعمال الاستعارات، يقدر نفسه كيف أن لعبة الاستعارات والاتجاهات يمكن بحق أن تقرر حالة الإنسان. فقد لاحظ أن كثيرين اعتبروا تناول الرئيس كندي لأزمة الصواريخ الكوبية ـ «مهما بلغت من النجاح على أساس اللعبة ـ مؤشراً سيئاً لدخول لعبة الاتجاهات في الأماكن الخاطئة» (٦٧) ونفس الشيء يمكن أن يقال عن استعمالات جوفمان لازدواجية العمالة وتطبيقها على الحياة اليومية.

١٦ـ التفاعل الرمزي عند هيربرت بلومر

يعود إلى هيربرت بلومر سنة ١٩٣٧ في مقال تحت عنوان «علم النفس الاجتماعي» صك تعبير «التفاعل الرمزي» ويشير إلى الاتجاه الذي يمثله مفكــرون أمثـال شــارلـز كــولي ودبليـو. اي. تــومـاس وروبــرت بـارك واي. دبليو. بيرجس وفلورين زينانيكي ووليام جيمس وجون ديوى وجورج هيربرت ميد[١]. وفي مقال لاحق، «المجتمع والتفاعل الرمزي»، يقول بلومر بأن ميد، أكثر من أي من الآخرين، وضع أساس هذا الاتجاه، رغم أنه لم «يطور ما ينطوي عليه من منهجية للدراسات الاجتماعية»[٢] سأعتبر هذه المقالة معبرة عما قاله بلومر عن المبادىء الأساسية التي وصفها ميد وعلى الجهد المبرمج لوضع مخطط للمنهج الذي يقـوم على هذه المبـادىء. لنتفحصها إذن بالتفصيل.

التفاعل الرمزي، كما يقول بلومر، «يشير. . . إلى الخصائص المميزة والفريدة للتفاعل الذي يقع بين «الناس». فالمتفاعلون لا يستجيبون فقط

(١) Herbert Blumer, «Social Psychology» in Man and Society, ed. E. Schmidt, (New York. Prentice - Hall, 1931), P. 153.

(٢) Herbert Blumer, «Society and Symbolic Interaction», in Human Behavior and Social Process, ed. Arnold M. Rose, (Boston: Houghton Mifflin, 1962), P. 180. Page references to this work are hereafter cited in Parentheses immediately Following the quated passage.

للآخرين وإنما يأولون ويعرفون أفعال الآخرين، فاستجابة الفاعل ليست فورية ومباشرة وإنما تقوم على تقويم معنى الفعل. فالتفاعل الإنساني إذن يتوسطه استعمال الرموز، «من خلال تأويل أو تأكيد معنى أفعال أخرى» (١٨٠).

ينتقل بلومر بعد هذا إلى مقدمات أخرى، يمكن تلخيصها فيما يلي: الإنسان يملك «ذات» أي أن، بإمكانه أن يجعل من نفسه موضوعاً لأفعاله، أو أن يتصرف اتجاه نفسه كما يتصرف اتجاه الآخرين، ويعطي هذا الإنسان القدرة إلى الإشارة إلى نفسه، وهذه المؤشرات إلى النفس هي ما نسميه بالوعي. فأي شيء يعيه الفرد مبتدأ بتكتكة الساعة إلى معنى مبهم يعتبر مؤشراً للذات، والحياة الواعية لـلإنسان هي انسيـاب مستمر لمثـل هذه المؤشرات للذات. فوق هذا، فإن الذات ومكوناتها، تتوسطها اللغة، تجعل الإنسان قادراً على تجريد شيء مما يحيط به، وإعطائه معنى ـ «أن يجعل منه موضوعاً» (١٨٢). فالموضوع ليس مجرد مؤثر وإنما يتشكل من خلال نزعة الفرد للفعل. وبهذه المعاني، يميل الناس إلى بناء وإعادة أفعالهم وبالتالي عوالمهم.

إن المقدمة الأساسية في اتجاه التفاعل الرمزي هي، إذن «أن المجتمع الإنساني يتكون مـن أفراد يملكون ذواتاً (أي، يقيمون المؤشرات لذواتهم)، وأن الفعل الإنساني بناء وليس مجرد إفلاة أو إطلاق، وذلك لأنه قد بني من قبل الفرد من خلال ملاحظة وتأويل أوجه الموقف الذي تصرف فيه. وأن أفعال الجماعة والأفعال الجماعيّة تتكون من نظم الأفعال الفردية، الحاصلة من تأويل الفرد أو من اعتبار كل واحد لأفعال الآخر» (١٨٤).

من المهم أن نلاحظ، أن التفاعل الرمزي يتعارض مع وضع وافتراض «عوامل» و«قوى» وتفسير السلوك الإنساني على هذا الأساس. حتى في حالة سكن هذه القوى في «النسق الاجتماعي» أو «البناء الاجتماعي» الخ، فإن هذه الطريقة مرفوضة من قبل التفاعليين الرمزيين لأنها تتعامل مع الأفراد وكأنهم

«وسائط تعمل هذه العوامل من خلالها»، وتنفي أو تتجاهل أن الأفراد هم الذين يفعلون على «إقامة المؤشرات للذات» (١٨٥).

على نفس النمط يعارض التفاعل الرمزي العوامل والقوى السيكولوجية: «فالذات لا تتشكل على أساس إدخال عوامل مثل الدوافع العضوية والحوافز، أو الاتجاهات أو المشاعر، أو ما تم تمثله من عوامل اجتماعية أو مكونات سيكولوجية. فمثل هذه العوامل النفسية لها نفس مكانة العوامل الاجتماعبة سابقة الذكر: فهي تعتبر عوامل أثرت على الفرد لإنتاج فعله. لكنها لا تكوّن عملية المؤشـر للذات» (١٨٥).

هذه العجالة كافية لنرى كيف أن بلومر، في محاولته تجنب تمدّي (اعتبار الشيء المجرد شيئاً مادياً) إبعاد التفاعل الإنساني، يقدم لنا مفهوماً فلسفياً يسطح أو يدمر كل من «المجتمع» و«الفرد». فمن ناحية، يصر على مجتمع بدون بناء: فالمجتمع الإنساني يشير إلى «النشاطات التي يمكن ملاحظتها أمبريقياً» في وحدات التفاعل، سواء كانت هذه جماعات أو أفراداً، وبالتالي لا يمكن التحدث عن «وحدات لا تفعل ـ مثل الطبقات الاجتماعية في المجتمع الحديث» (١٨٧). ومن ناحية أخرى يصر على أفراد دون دوافع عضوية.

هذا مفهوم للحقيقة يحمل في طياته التواء معرفي سافر، لأننا لو أخذنا هذا الحوار حرفياً، ورفضه التحدث عن «وحدات لا تفعل» فإنه يتحول إلى وضعية خام أو إلى أمبيريقية، الحقيقة الوحيدة فيها، هي ما يلاحظ مباشرة. وإذا قبل الفرد المنظور، فليس للفرد الحق بـاستخدام مفـاهيم ليس لها مؤشـرات ميدانيـة مباشـرة. فكيف للإنسـان أن يتحدث عن «الـطبقـات الاجتماعية» إذا لم يكن باستطاعة الإنسان ملاحظتها وهي تفعل؟ في الوقت ذاته، أدى تخوف بلومر من التمدي إلى إنكاره الدوافع والحوافز والاتجاهات والمشاعر ـ إلى إنكار كل شيء عدا «الذات» مشيرة إلى نفسها، سواء كانت

وحدها أو في صف منتظم مع نفوس مماثلة ذوات أخرى مشيرة إليهـا. «فالمجتمع» بهذا، ليس إلا مجموعة من الذوات المجردة من الجسد، تتفاعل في ظروف بلا بناء.

منهجياً، يعني هذا أن أهم شيء هو أن «نمسك» بعملية التأويل للتفاعل «كما تحدث في تجربة الوحـدة الفاعلـة التـي تستعملهـا» (١٨٨). وأهـم من هذا كله، العمل على تجنب النظر إلى «المجتمع الإنساني من خلال البناء أو التنظيم ومعاملة الفعل الاجتماعي كتعبيـر عن مثل هـذا البناء والتنـظيم» (١٨٩).

أن الرغبة في محاولة تجنب تمدّي المفاهيم تستحق الملاحظة. ورغم هذا فلا يجب أن نخلط بين «استعمال» المفاهيم من ناحية وعملية تمدّي المفاهيم من ناحية أخرى.

ودعنا نسأل، أي من المبادىء في علم المعرفة (الأبستمولوجيا) تقر توظيف مفهوم «الذات»، في الوقت الذي تنكر فيه على الآخرين استعمال مفهوم «الطبقة الاجتماعية» أو «الدوافع» الخ؟ فهل مفهوم الذات أكثر قابلية للتحقق الأمبريقي من مفهوم الطبقة الاجتماعية»؟

إنه لشيء أن نقول أن «التنظيمات وما يحدث فيها من تغيرات (جملة منقولة بلا تعديل) هي حصيلة نشاط الوحدات المتفاعلة، وليسـت نتيجـة «القوى» «التي تترك هذه الوحدات خارج الحسبان» (١٨٩) الجزء الأول من هذا الافتراض، من خلال كلمة «القوى» دليل على أن الأفراد وحدهم يقومون بالفعل، وليس التنظيمات أو القوى، ومع ذلك فإن الجزء المتبقي من الجملة يجذب الانتباه ببساطة إلى تمدّي لغزي «للقوى» في مضمون تنظيمي أو علم اجتماع سيء أو كليهما. فقط علماء الاجتماع الذين يضعون «القوى» في المجتمع، مستقلة عن الأفراد المتفاعلين، يحتاجـون إلى نصيحة بلومـر المنهجية.

لكن يظهر أن بلومر يريد أن ينفي إمكانية التحدث عن التنظيمات الاجتماعية و«القوى» حتى عندما يأخذ الفرد بعين الاعتبار الأفراد المتفاعلين. فماذا غير هذا، يمكن أن يعني أن «تنظيم المجتمع الإنساني هو إطار يحدث فيه الفعل الاجتماعي ولكنه لا يقرر هذا الفعل» (١٨٩) إذا اعتبرنا هذا على علاته، فإنه إما أن يكون بلا معنى أو أن يكون زيفاً. فهل العلاقات، الرسمية وغير الرسمية، التي يتفاعل الناس من خلالها، مجرد أطر عقيمة؟ إذا كان بعض الناس يسيطرون على ملكيات، والبعض الآخر على موارد، بينما آخرون لا يملكون، وأن هؤلاء الأخيرين لا يستطيعـون كسب عيشهم إلا بالعمل لدى الأولين، فهل ينكر بلومر أن هذه العلاقة تقرر وتؤثر في الفعل؟ إذا كان من يحتل الأماكن العليا في نظام تسلسلي مهني (بيروقراطي) يأمرون، بينما من كانوا في أدنى السلم يأتمرون فهل هذا التنظيم «مجرد» إطار، أو أنه يقرر الفعل؟ هل السجن مجرد إطار؟ هل المدرسة؟ هل الأسرة؟

إذا كان بلومر يرمي من خلال هذا التشكيل غير المناسب، إلى الإشارة بأن الأفراد لا يتشكلون كلياً إيجابياً أو سلبياً بمشاركتهم في التنظيمات أو في أوضاع من العلاقات الرسمية، فإنه يمكن إذن أن يكون أشار إلى حقيقة هامة. لكن من الواضح، على ما يظهر، أن بلومر يرمي إلى أبعد من هذا، لأن لديه نظرية محددة عن المجتمع: «في حالة المجتمعات الإنسانيـة، وخاصـة المجتمعات الحديثة منها، حيث تبرز تيارات من الظروف الجديدة، وتضعف ظروف قديمة، مما يؤدي إلى نقصان أثر التنظيم والمنظمات» (١٩٠).

هنا يترك بلومر فلسفة ميد الجدلية ويستبدلها بتأويل أحادي الاتجاه ينكر فيه كلياً العلاقات الاجتماعية والبناء الاجتماعي والتنظيمات الاجتمـاعية. فيصبح المجتمع من وجهة النظر هذه تجمع فارغ المضمون، وذوات غير منضبطة تـطفو تحت ظروف غير منظمة، فليس من العجيب إذن أن يطلق على مثل هذا المنظور «التفاعل الرمزي».

لقد أثر مفهوم بلومر، وليس ميد، في التفاعليين الرمزيين سواء في أفكارهم أو دراساتهم الميدانية. فلا نستطيع حتى حصر الأعمال التي أخذت بهذه «المدرسة». هناك الآن على كل حال، مجموعات عديدة تمثل هذا الاتجاه. ونظرة سريعة إلى أي من الأعمال الحديثة من هذه المجموعات ستكشف الطريقة التي ركز فيها الأتباع المعاصرون على بعد واحد من مفهوم ميد، ضاربين بعرض الحائط جميع الأبعاد الأخرى، متعاملين مع التفاعل الاجتماعي والتنشئة وكأنها مجرد عمليات اتصال رمزي[٣]. فالمجتمع لا يشكل أكثر من حوار. وكون اللغة هامة وأساسية للإنسان أدى إلى الاعتقاد بأن التفاعل الإنساني والتنشئة يمكن فهمها كما لو كانت عمليات رمزية ليس إلا. هناك هوة كبيرة بين نظرية التفاعليين الرمزيين المعاصرين والنظرية الجدلية التي وضعها المؤسس.

---

(٣) See, for example, Terom G. Manis and Bernard N. Nletzer, eds., Symbolic Interaction: A Reader in Social Psychology, (Boston: Allyn and Bacon, 1967).

١٧ ـ فلسفة جورج هيربرت ميد الجدلية

إذا كان للإنسان أن يلخص فلسفة جورج هيربرت ميد بكلمات قليلة فإنه يمكن القول أنه كان يحاول التغلب على تشعب الطبيعة، فهنا موضوع التجربة، وهناك الشخص الذي يمر بالتجربة أو الشخص المجرِّب، ولـن يلتقي التوأمان أبداً. فالمادة تشغل حيزاً في الفضاء، وتقاوم نزعة أي مادة أخرى لشغل نفس الحيز، لها كتلة وحركية عندما تتغلب على القصور الذاتي. ينطوي المفهوم على أنه يمكن رد جميع الحقيقة الطبيعية إلى مادة ممتدة في حالة حركة. من جهة أخرى، أي شيء لا يمكن رده، مثل اللون والصوت والحرارة المجربة ذاتياً، والذوق، والرائحة، لا توجد في الطبيعة، وإنما في «العقل». وأما الكائن الوسيط بين «الطبيعة» و«العقل» فيجب أن يفهم في ذاته كموضوع طبيعي، أو مادة متحركة. وتحت وطأة هذا الميراث من العلوم الطبيعية التي يمكن إرجـاعه لجـاليلو Galileo، ينبثق ويظهـر علم نفس فسيولوجي آلي، حاول فهم الأفعال الإنسانية والتصرف كمجرد سلوك أو مادة في حالة حركة. في مثل هذا النوع من علم النفس لا يوجد مكان «للوعي» أو «العقل» إلا كحالات ترافق الظروف المادية للنسق الفيزيو ـ أعصابي عندما نراه ككل ميكانيكي. وهكذا أدى التشعب الأصلي إلى اعتقاد بالتوازي: فالعقل والوعي لا تزيد عن كونها ظواهر ثانوية تصاحبها أجزاء فيزيقية في حالة حرجة، وأن «الصلة بين الفرد المجرب والأشياء التي يجربها ـ إذا نظر إليها

في حقيقتها الطبيعية - قد ردت إلى تطبيع سلبي «لحالات الوعي من قبل طبيعة آلية»[1].

إن تشعب الطبيعة التقليدي إلى «عقل» من ناحية وطبيعة فيزيقية من ناحية أخرى لم ترض ميد. فالنتيجة الفلسفية المترتبة على ذلك هي إما تعرية الطبيعة من كل استقلال والتهامها من قبل العقل، كما هو الحال لدى المثاليين، أو أن يلغى العقل كلياً ليختزل إلى جسيمات مادية كما هو الحال عند الماديين.

رأى ميد بوضوح أن وجهات النظر المتطرفة والخاطئة هذه لا يمكن تطبيقها بشكل نافع لدراسة أفعال الإنسان وتصرفاته. مبتدأ بـ «العقل والذات والمجتمع» «Mind, Self, Society» ومكملاً هذا في أعماله الأخرى، تتبع ميد مهمة واحدة: التغلب على الازدواجية التقليدية بواسطة المفهوم الجدلي لعلاقة الإنسان بالإنسان وعلاقة الإنسان بالطبيعة. فالفرد الحساس النشط الاجتماعي، في نظر ميد، يؤثر في بيئته، تماماً كما تقوم البيئة (طبيعية واجتماعية) بالتأثير في إحساسه وفعله، ويؤكد ميد أن «الفرد ليس عبداً للمجتمع، إنه يقوم ببناء المجتمع تماماً كما يساهم المجتمع في بناء الفرد»[2].

بهذا الشكل، يظهر أن نقد ميد الفلسفي للإزدواجية التقليدية ورفضه لكل من المثالية والمادية الميكانيكية، يذكرنا بجهود ماركس في هذا المجال يبين هذا أن أوجهاً مختارة من اتجاه ميد يمكن أن تقارن باتجاه ماركس، وبهذا فإن مزج عناصر من ميد وماركس يمكن أن تؤدي إلى علم نفس أكثر

(١) George Herbert Mead, the Philosophy of the Act, (Chicago and London: The University of Chicago press, 1938), p. 359.

(٢) George Herbert Mead, Mind, Self and Society, (Chicago and London: The University Press, 1934), P.XXV. page references to this Work are hereafter cited in parentheses immediately following the quated passage.

نفعاً مما هو موجود حالياً وقبل أن ندخل في استكشاف هذه الإمكانية، نحتاج إلى استعراض فكر ميد متنبهين بشكل خاص إلى الجانب الجدلي المهمل.

العقل والذات والمجتمع:

هناك أوجه عفوية مباشرة من سلوك الإنسان وتفاعلاته، بمعنى أن هذا السلوك لا يقوم على فكر مسبق أو حتى قليل منه، ويحمل هذا النوع تشابهاً كبيراً بتفاعل الحيوانات. يتبين هذا من المثل المشهور الذي يورده ميد عن قتال الكلاب حيث كل إيماءة من كلب تعتبر مثيراً لاستجابة الآخر، والتي تصبح بدورها مؤثراً جديداً. إنها تمثل مشاركة في حوار قائم على الإيماءات، ورغم أن هذه الإيماءات ليست ذات دلالة، لأنها لا تحمل معنى، فالكلاب تتفاعل على أساس محاولة تخمين وضع الآخر على أساس الاستجابة اللا إرادية.

على نفس المنوال، فإن ملاكمين أو لاعبي سيف، يستجيبان كل لإيماءات الآخر كما يقول ميد، لا إرادياً، دون اعتبار مسبق أو تصميم. وبناء على معلوماتنا الحالية، نفترض أن جميع الحيوانات تبقى على هذا المستوى من التفاعل. وبالمقابل، فإن هذا لا يكون إلا جزءاً بسيطاً من مجموع تفاعل الإنسان. فيمكن أن يضرب إنسان آخر دون أن يقصد ذلك، أو يتراجع عن شيء قبل أن يعرف لماذا. ولكنه أيضاً يمكن أن يهز قبضته غاضباً، عارضاً اتجاهاً عدائي مقصود، هناك فكرة وراء إيماءاته. حقاً، عندما تثير إيماءة تحمل معنى محدداً في الفرد الآخر نفس الفكرة التي لدى الأول، «فإننا نحصل على إيماءة ذات دلالة» يقول ميد (٤٥). هذا ما نعنيه عادة «باللغة» أو الاتصال بالرموز، ومن بين إيماءات الإنسان ذات المعنى تعتبر الشفوية أهمها.

الإيماءات ذات الدلالة إذن أطوار أوجه لأفعال تسهل التعاون أو أداء المهام. ومع هذا فالإيماءات ذات الدلالة تسمح بتسهيل أكبر بكثير للتعاون

لأنها تؤدي إلى نفس الاتجاه عند المتفاعلين الآخرين أو المشاركين، تماماً كما فصلت عند من قام بها أصلاً. فالإيماءة كرمز له دلالة يثير في الفرد الذي قام بها نفس الاستجابة (المعنى) الذي ينوي إثارته في الآخر. فمحادثة بإيماءات ذات دلالة تتطلب أن يأخذ الفرد بالإعتبار «إتجاه الآخر نحو إيماءاته هو» (٤٧). فالإيماءات في هذا السياق تؤدي إلى فهم مشترك للأفعال والاستجابات في جماعات معينة، جماعات محلية أو مجتمعات.

يقوم الفكر بناء على هذه الرموز والإيماءات ذات المعاني، وهذا ما يعنى «بالعقل». فجوهر التفكير، كما يؤكد ميد، هو الإيماءات التي تحمل معنى، والتي تمثّلها الفرد من خلال تجاربه، وهي التي نستعملها ظاهراً، مع الآخرين.

يفترض العقل لدى ميد إذن وجود عملية اجتماعية سابقة. وهنا يتفق ميد بشيء من الحذر مع ماركس في أن الوجود الاجتماعي يقرر الوعي الاجتماعي. وخلافاً لوندت Wundt وآخرين، ممن وضعوا الذات سابقة للعملية الاجتماعية، فإن ميد يقول بأنه «يجب التعرف إلى الذات من خلال العملية الاجتماعية ومن خلال الاتصال...» (٤٩) فمن خلال هذه العملية فقط يمكن أن يبرز العقل والذات. أما إذا ابتدأ الإنسان بالعقل ليتوصل إلى العملية الاجتماعية، «فتصبح أصول العقول والتفاعل بينها من الأشياء الغامضة» (٥٠) وخلافاً لهذا إذا افترضنا أولوية العملية الاجتماعية والاتصال - أولوية بمعنى أنها تتقدم وسابقة لأي عقل أو ذات، بمعنى آخر إنه لا يمكن أن يظهر أي من العقل أو الذات كظاهرة إلا باقترانها بالعملية الاجتماعية - فإن الغموض يزول عندئذ. وليس لدى ميد أي التباس في أن «العقل يبرز من خلال الاتصال بواسطة محادثات من الإيماءات في عملية اجتماعية أو مضمون تجربي - وليس إتصال بواسطة العقل» (٥٠).

إن أصل الاتصال الخاص المميز للإنسان، اللغة، لا يمكن تحقيقها

من خلال المحاكاة والتقليد. ونقاش ميد في هذا يلقي أضواء جديدة على الفوارق الأساسية بين الإيماءات المطلقة المجردة والبسيطة وذات الدلالة. فبالنسبة للإنسان وبعض الحيوانات العليا يلعب التقليد، كما جاء لدى جابرييل تارد Gabriel Tarde، دوراً ثانوياً جداً. فالقرود والكلاب والثعالب، مثلاً لا تقلد فقط، إنها تعلم وتتعلم بسرعة. فالثعلب الصغير لا يفر من الإنسان لأن الثعلب الآخر الكبير يفعل هذا، وإنما لأنه تعود أن يربط استجابة الفرار برائحة الإنسان. هذا تعلم وليس تقليداً.

الحيوانات تتعلم وسلوكها ليس كلياً غريزي أو قائم على المحاكاة. تكتسب هذه انماطاً تسهّل تكيفها لبيئة معينة باستجابتها بدقة لمؤثر معين. من بين هذه المؤثرات الإيماءة. في حوار الايماءات المشترك بين الناس والحيوانات، تختلف المؤثرات والاستجابات، فتهديد حيوان يؤدي إلى هرب آخر، وصراخ الطفل يؤدي إلى رعاية الأم، ولكمة ملاكم تؤدي إلى اعتراض من الأخر، في جميع هذه الحالات تختلف الاستجابة عن المثير أما في الحوار ذي الدلالة، فعلى خلاف ذلك، يكون المؤثر والاستجابة متشابهتان لدى جميع المشاركين.

يمكن القول أن ميد هنا يضيق على نفسه لمحاولته تفسير هذا الفرق الأساسي بمفردات السلوكية. ويفلح في إيضاح المعنى بشكل أفضل عندما يستعمل مفاهيم الفكرة والرمز، والمضمون واللغة. يقول يظهر أن ما تحمله اللغه «هو مجموعة من الرموز تعبر عن مضمون يتشابه تماماً في خبرة أفراد مختلفين وإذا كان من الممكن أن يوجد اتصال بهذا الشكل، فيجب أن يكون للرمز نفس المعنى للأفراد المعنيين» (٥٤).

رغم أن الحيوانات الأكثر ذكاء تتعلم التصرف المناسب ويمكنها حتى التعاون، إلا أن المؤثر ـ الايمائي للواحد لا يؤدي بالضرورة إلى نفس الاستجابة الايمائية عند الآخر. وما دام هذا صحيحاً، فإنها لا تملك رمزية

ذات دلالة أو لغة. فليس هناك من طريقة للتحول من حالة الحيوان، حيث هناك تباين بين المؤثر والاستجابه، إلى حالة الانسان، حيث تتطابق المؤثرات والاستجابات. فالحالة الأخيره تتطلب وساطة ما يعتبر قدرة خاصة بالإنسان، وهي القدرة على وضع وإيصال الرموز والمعاني والأفكار والمضمون.

إن الايماءة الشفوية، وقدرة الإنسان الفسيولوجية على تشكيل تنوع كبير من الأصوات المعقدة، يمكن أن تحتوى على قدر ضئيل من المحاكاة: نحاكي عندما نتعلم لفظ كلمات معينة. ولكن لا يمكن تفسير الاتصال الشفوي الرمزي بنظرية المحاكاة، ليس هناك قدر من المحاكاة الشفوية يمكن أن تؤدي إلى إيجاد معنى ـ فقد أخفقت عند الكناري.

يحتمل أن هذا الفرق النوعي بين الإنسان والحيوانات يتطلب التفصيل. إنها قدرة فريدة في الإنسان أن يرمز ويتفاعل مع غيره ونفسه بواسطه تجريدات ومفاهيم عامة وشاملة. لقد تم فهم هذا منذ زمن بعيد. رغم هذا فإن النظرية الداروينية في التطور، مع التيارات المختلفة للسلوكية الميكانيكية تبنت مفهوماً عن الانسان لا يكاد يختلف فيه عن بقية الحيوانات. فاكتفى داروين مثلاً بمجرد فوارق كمية بين الإنسان وأقرب أقربائه في المملكه الحيوانية. وعلماء النفس كواطسن Watson أنكروا العقل والوعي كلياً، بينما آخرون من أمثال وندت Wundt اكتفوا بافتراض وجود العقل.. ولا بد من اعتبار كتابات ميد في هذا السياق، كهجوم موجه على مثل هذه المواقف. فميد يصر على مصداقية مفهوم «العقل» و «الوعي» و «المعنى» ولكنه ينكر التأويل الميتافيزيقي لها.

يتكون المعنى من خلال العملية الاجتماعية، ويبقى مرتبطاً بقوه مع هذه العملية. ويمكن وجود المعنى موضوعياً حتى في غياب الإدراك أو الوعي. ويقول ميد إن «المعنى» هو... تطور لشيء موضوعي موجود كعلاقه بين

أطوار معينة في الفعل الاجتماعي ، إنه ليس زيادة فيزيقية لهذا الفعل ، كما أنه ليس «فكرة» تم تصورها بالطريقة التقليدية (٧٦) إن الاستجابة التوافقية لكائن إتجاه الآخر هي معناه: «ففي مبارزة السيف تعتبر محاولة التجنب تأويلاً لمحاولة الطعن . . » (٧٨) .

عندما يعي الإنسان إيماءات واستجابات ذاته والغير ومحتوياتها وسياقاتها فإن الايماءات تصبح ذات دلالة رمزية. ولكن لا يعني هذا إن التأويل يقتصر كلياً على العقل، فالتأويل أيضاً عملية خارجية في «ميدان حقيقي من التجارب الاجتماعية». ويكمل ميد: «يمكن وصف المعنى أو إبرازه أو التعبير عنه برموز أو لغة حتى في حالة أعلى وأعقد مراحل تطوره (المرحلة التي يصل إليها في التجربة الانسانية)، لكن اللغه تقوم ببساطة بإظهار حالة موجودة، منطقياً، سلفاً في العملية الاجتماعية» (٧٩). يحتفظ معظم التفاعليون الرمزييون في وقتنا بمصطلحات «المعنى» و«التأويل» للمرحلة الانسانية المعقدة التي تحتوي على رموز ووعي، ويتجنبون هذه المصطلحات في المستويات غير الرمزية. لكن ميد يود أن يقترح أن المعنى يسكن في العملية الاجتماعية كلها وليس في العقل كمنطقة منفصلة.

يقوم الناس، من خلال عمليات التفاعل الاجتماعي بالاتصال وتشكيل مواضيع أفكارهم. وهذا يشبه إلى حد ما ما سبق وصادفناه لدى شوتز Schutz. فميد يصرح بأن عملية الاتصال الاجتماعي مسئولة بشكل ما عن وجود المواضيع (الأشياء)، و «بالتأكيد أنها مسئولة عن وجود كل ما يتعلق بمواضيع الحس العام»، وذلك «بأنها تقرر الظروف، وتجعل إمكانية التجريد من البناء الكلي للأحداث ممكناً، كأشياء تتصل ولها علاقة بالسلوك الاجتماعي في الحياة اليومية، وبهذا المعنى، فإنها لا توجد إلا من خلال إرتباطها بذلك السلوك» (٨٠).

إن اقامة وتكوين المواضيع يتطلب مفاهيم تجريدية ومفاهيم شاملة

عامة. تستطيع الحيوانات أن تتصل بآخرين محددين فقط، وبأشياء وإيماءات محددة، أما الإنسان فيستطيع الاتصال بمواضيع مجردة ومفاهيم وفئات من الأشياء والكائنات. «فالكلب» كمفهوم عام لا تعني شيئاً للكلاب، لكن الكلب والانسان عامة، هي من المفاهيم العامة التي يتصل الانسان بها وحولها. هذه القدرة في الإنسان تجعله قادراً على الخروج من الاستجابات المحددة الضيقة والجبرية.

الآن، عند قولنا «كلب» أو «شجرة» أو «مطرقة»، فإننا لا نفكر في كلب معين أو شجرة أو مطرقة محدده، وإنما في مفهوم عام. ويعني هذا أننا نفكر حول شيء ما، «ليس في شكل الحدث الخاص، والذي قد قام لحظة الفكرة. فالفكرة تعبر عن كل الأحداث المتلاحقة. فهل يجب أن نفترض وجود عالم من مثل هذه الموجودات، أو الجوهر والمضامين لتفسير سلوكنا؟» (٨٨) مثل هذا العالم الذي يفترضه كل الواقعيون، يرفضه الفلاسفة المثاليون منذ أفلاطون. ويرفض ميد هذا الافتراض أيضاً.

إذا أوحى الفرد إلى ذاته نفس الشيء الذي يوحي به للآخرين، فإنهم يشاركون المعنى ذاته. فالأول يوحي للأخر من وجهة نظره وإلى ذاته من وجهة نظر الآخر. كأن الذي يوصي به متطابق لدى جميع الملاحظين والمشاركين، بالرغم من اختلاف وجهات أنظارهم، فلا بد أن يكون عاماً. حقاً أن الميل إلى التعميم وبناء المفاهيم العامة يتطور خلال عملية التنشئة، حيث يتخطى الفرد جميع الاتجاهات الخاصه نحو ذاته وسرعان ما يطور «جميع هذه الاتجاهات الخاصة في اتجاه أو موقف موحد يمكن أن نطلق عليه الآخر المعمم» (٩٠).

هذه القدرة أو الميل إلى التعميم، وإلى التمسك بالعام والشامل وتوصيله، يعطي الانسان قدرته الفريدة على التفكير والتأمل. ويبدأ التأمل عند توقف الإنسان عن الفعل. حتى ولو للحظة. وبواسطة التفكير والتأمل يمكن للناس محاولة إكتشاف الطرق البديلة في المستقبل، دون الحاجة لأخذ

خطوات عملية في أي من الاتجاهات المتاحة الممكنة. فالناس يستطيعون تقويم نتائج أعمالهم قبل أن يباشروها فعلاً. كما يمكنهم توصيل خصائص حالة المستقبل هذه لإخوانهم وزملائهم دون أن يشارك الآخر في عمل فعلي. يستطيع الكلب أن يلتقط رائحة ما، ولكنه لا يستطيع أن يشير إلى وجود هذه الرائحة لكلب آخر. الرجل يستطيع أن يشير إلى كيفية إحضار حالة مستقبلية: إنه يستطيع تعريف شخص آخر للمخبر، أما الكلب فيمكنه فقط أن يتبع رائحة بنفسه. هذا يميز كلياً الانسان عن الحيوان، أو كما قال ميد، المخبر من كلب الأثر.

الانسان يستطيع جذب الانتباه، انتباهه نفسه وانتباه الآخرين، إلى أوجه محددة من الموقف أو الميدان، وبالتالي يستطيع ضبط وتوجيه فعله. أما الحيوان فيفتقر إلى القدرة على التركيز على عنصر تحليلي، يستطيع فقط أن يصنع مكوناته «من خلال التجربة والخطأ الواقعيين وبواسطة التفاعل مع المحدد والمادي هنا والآن. باستطاعة الانسان أن يقيم» إمكانات التكوين رمزياً يقيمها ويهدمها بواسطة خيال مبدع.

إن هذه القدره المعقدة لاكتشاف «الامكانات الممكنة والبديلة للاستجابات المستقبلية»، تتناقض أساساً مع السلوك اللاإرادي أو الغريزي أو القائم على العادة، هناك إذن درجات واضحة من الحرية في سلوك الانسان لا توجد في سلوك الحيوان. عناصر ضخمة من الابداع والاختيار والتلقائية والاحتمالية يتفرد بها الانسان.

بهذه التعابير، التي يؤكدها ميد دائماً، فإن أفعال الانسان، لا تتأثر كلياً بالأحداث الماضيه وبالتالي لا يمكن التنبوء بها بدقة في المستقبل. وبسبب عناصر الابداع والتلقائية، وبسبب إن أفكار الانسان عن المستقبل وبدائله تدخل في سلوكه الحاضر كمؤثرات، فإن السلوك الانساني بطبيعته لا يمكن التنبؤ به. فالمستقبل للانسان تقدير نشط لأفعاله، رغم أنه لا يعرف بدقه تامه

طبيعة هذا المستقبل. فإذا كانت الحيوانات الأخرى تعيش على حد سكين الحاضر فإن الانسان يوجد في ميدان مؤقت يشمل الماضي والحاضر والمستقبل.

يملك الانسان إذن قدرة فريدة على الاتصال الذكي: قدرته على حل المشاكل الحاضرة، أو التغلب على المحن الحاضرة على أساس الخبرات السابقة، وعلى أساس نتائج مستقبلية ممكنة. فكلما يقوله ميد، هو أن الانسان قادر على العمل «في ضوء أو بالرجوع إلى، كل من الماضي والمستقبل. . . كل ذلك على أساس الذاكرة والبصيرة» (١٠٠) كل هذا يصبح ممكناً لأن بقدرة الانسان أن يصبح موضوعاً لنفسه، يأخذ دور الآخر اتجاه نفسه، بهذه الطريقة فإن «ذاته» تنبثق وتظهر، وبالتالي قدرته على وضع الذات في ظروف تأملية حيث يصبح هو الموضوع الفاعل والمفعول. فالذات كالعقل تنبثق وتتطور كوجه من أوجه العملية الاجتماعية للتفاعل.

النفس The Self

النفس عند ميد وحدة اجتماعية مميزة عن الكائن الفيزيقي، رغم طبعاً، أنه لا يمكن أن تظهر إلا على أساس هذا الكائن. تظهر النفس في سياق خاص للخبرة والتفاعل الاجتماعي، وتظل تتطور في علاقتها بالعملية الاجتماعية والأفراد الموجودين فيها. وينتهي الأمر بأن تصبح النفس موضوعاً لذاتها وبالتالي المركز الذي تنظم حوله جميع الخبرات الجسدية. فأنا أعرف من الخبرة أن هذه اليد وهذه القدم وهذا الظهر ملكي، لأنني أعي ذاتي وكل ما «يمت» إليها. فاليد والقدم والظهر جميعها تنتمي للنفس بطريقة لا يمكن للكلب أن يخبر الذيل كشيء له.

تشكل النفس مفعولاً وموضوعاً، فهي موضوعاً لنفسها. وهذا أساس ما يفرق الانسان عن بقية الحيوانات، لأن القدرة على أن يصبح موضوعاً لنفسه تعني أن بوسع الفرد الحصول على الوعي بالذات وليس الوعي فقط. والوعي

بالذات يعني أن بقدرة الانسان أن يبني اتجاهاً موضوعياً وغير شخصي نحو ذاته، والموقف الذي يتفاعل فيه وتقع قدرة الانسان للأفعال الذكيه العقلانية كلياً على هذه القدرة الانسانية الفريدة في النظر إلى الذات موضوعياً.

والحق أن الجانب الموضوعي هو الذي يظهر أولاً في حالة تطور النفس. فالنفس موضوعاً قبل أن تكون مفعولاً، لأن تجارب وخبرات الفرد الأولى عن نفسه غير مباشرة، أعني من وجهة نظر الآخرين. وإذا استعرنا مفهوم هاري ستاك سولفان Harry Stack Sullivan عن «الآخر الهـام»، مصطلح لم يستعمله ميد، ولكنه بالتأكيد متضمن في نظريته، فيمكن القول إن خبرة الفرد الأولى وشعوره بذاته تكون غير مباشرة، غير شخصية، وموضوعية لأنه يصبح موضوعاً لنفسه أول مرة، عندمـا يتبنى نحو نفسـه اتجاهـات الاشخاص الهامين نحوه. من الواضح أن الاتصال الرمزي هو الذي يجعل هذه الظاهرة ممكنة. فالطفل الصغير يبدأ بالاتصال بنفسه كما يفعل الآخرون بواسطة هذه الرموز: يتحدث مع نفسه، يستجيب لنفسه، يتحدث ويجيب لنفسه، فما يفتأ أن يظهر الوجه الذاتي ويصبح كل من الموضوع والذات (المفعول به).

النفس إذن «بناء اجتماعي» (تعبير ميد) وحالما تتشكل تحصل على استقلالية من نوع ما ـ أي أنها «تزود نفسها بخبراتها الاجتماعية. . .» (١٤٠) يمكن إذن أن نتصور راهب راشد لا يملك إلا نفسه كرفيق إنساني، يكلم نفسه كما لو كان فعلاً مع آخرين، ولكن الذي لا يمكن تصوره إطلاقاً هو «نمو وظهور النفس خارج الخبرة الاجتماعية» (١٤٠).

محادثة النفس وجه هام من الاتصال بالآخرين. عندما يتحدث الانسان مع الآخر فإنه يتحدث مع نفسه، ويؤثر في نفسه، بينما يحاول التأثير في الآخر، أي أن الفرد خلال عملية الحديث ذاتها يتفحص ويضبط ويوجه حديثه من خلال تقييم أثره على من يتصل بهم. ثم يتحدث ويتصرف على هذا

الأساس . بهذه الطريق يصبح الفرد نفوساً كثيرة ، عارضاً نفساً هنا وأخرى هناك . فالنفس إذن ليست بنـاءً جـامداً، إنه وجه دينامي من عملية التفاعل .

كل منا إذن يملك نفوساً عديدة ومتباينة، يعتمد هذا على علاقتنا وارتباطنا. «فالشخصية المتعددة بمعنى معين شيء طبيعي» (١٤٢)، كما يلاحظ ميد، وبنفس الدرجة من الصدق، فإن كل منا ذات موحدة، تعكس درجة من الثبات في شخصيتنا وخصائصها، وتشكل تكويناً مستقراً نسبياً. إن خاصية هذه الذات الموحدة ودرجة استقرارها أو تغيرها هي كما يراها ميد، نتاج علاقات الشخص الاجتماعية الهامة ـ ذات الدلالة.

ليست محادثات الايماءات، وإنمـا الإيمـاءات ذات الدلالة هي التي تجعل ظهور وتطور النفس ممكناً. وفي غياب الاتصال بالرمز أو اللغة، أو المفاهيم العامة، لا يمكن تصور أي من العقل أو النفس. جميع الرموز شاملة، يذكرنا ميد «أنه لا يمكن أن نقول شيئاً يتصف بالخصوصية المطلقة، فأي شيء نقوله وله معنى هو عام» (١٤٦) فمصطلح «عام» يبرز حقيقة أن التفكير والحديث يحتوي على رموز تقع، في جماعة معينة، أو مجتمع محلي، أو مجتمع، في الآخرين نفس الوقع لدى القائل نفسه: فالرموز تجعلنا قادرين على أن نقول لأنفسنا ما نقوله للآخرين. «مثل هذه الرموز هي عنصر العمومية في الحوار. . .» (١٤٧) فقط عندما يتم الاتصال بهيلين كيلر Hellen Keller بالرموز، ومن ثم عندما اتصلت هي بالآخرين استطاعت أن تثير في الآخرين الاستجابات التي أثارتها في نفسها. وفي غياب مثل هذه العملية لم يكن ممكناً أن تطور عقلاً أو نفساً ـ كان يمكن أن تبقى «شبه إنسان».

الذات والذات المتأثرة The «I» and the «Me»

نصل الآن إلى جزء معقد جداً من نظرية ميد، جزء لا بد من تفحصه بحذر ومحاولة فهمه بدقة. ولعل أفضل طريقة للبدء، هي القول بأن «الذات»

«I» هي وجه عملي للنفس لا يمكن للفرد الامساك به إلا بعد وقوع الحقيقة. و «الذات» هي العملية الحقيقية للتفكير والتصرف، أما الذات المتأثره «Me» فعملية تأمل. وبأخذ اتجاهات الآخرين بعين الاعتبار فإن الانسان يقدم الذات المتأثره والتي يستجيب الانسان لها «كأنا». ولا يستطيع الفرد إمساك نفسه في حالة «الأنا» لأنه لا يمكن للفرد بالمعنى الحرفي أن يلاحظ نفسه، وأن يعي نفسه في الوقت الذي يفكر ويتحدث ويفعل. «فالذات» إذن تظهر فقط في الذاكرة وتكون عندها قد أصبحت «ذات متأثرة» فذات اللحظة الحالية تصبح في الذات المتأثرة في اللحظة التالية. والذات في الذاكرة موجودة كالناطق عن النفس للثانية أو الدقيقة أو اليوم التي مرت. وكما هي هنا فهي الذات المتأثرة. ولكن الذات المتأثرة كانت سابقاً «ذاتاً» في وقت سابق. فإن سألت إذن اين «الذات في تجربتك المباشرة فالجواب إنها تأتي فقط كشاخص تاريخي» (١٧٤).

وإذا كانت «الذات المتأثرة» هي اتجاهات الآخرين المنظمة التي يفترضها الفرد عن نفسه. «فالذات» تستجيب» للذات المتأثرة «وهذه تعكس» الذات «في عملية جدلية مستمرة. وتمتد جذور» الذات «فوق هذا في الكائن (نقطة سنأتي إلى تفصيلها لنرى أن ميد قد أخذ بالاعتبار الفرد البيولوجي).

خاصية أخرى للذات هي عدم التأكد النسبي أو عدم القدرة على التنبؤ نسبياً. فما يفعل الفرد في حالة «الذات» لا يكون لديه معرفة مسبقة به، فالذات تستجيب (توجد) في الحاضر الفسيح الذي يشبه حد السكين، والذي يعني أن الفرد يمكن أن يعي الذات في صورة الذاكرة فقط (١٧٦)، كجزء من الذات المتأثرة. . «فالذات» فعل لا يمكن للفرد معرفة نتائجه سلفاً، إنها الخطوة الفعلية التي سيخطوها الفرد في المستقبل مع عدم اليقين المرتبط بمثل هذه العملية. «فالذات» إذن لا تخضع كلياً للحسابات وترتبط بالتلقائية والجديد والحرية والمبادرة.

إن أهم ما ينطوي عليه مفهوم «الذات» عند ميد، هو أن الانسان لا يمكن أن يكون متلقياً كلياً كما لا يمكن تطبيعه كلياً من خلال التنشئة. «فالذات» تغير العالم، مهما بعدت الحدود. إن الاستجابة للاتجاه المنظم هي التي تغير بدورها الاتجاه. فالإنسان، بهذا المعنى المحدود، يعيد بناء العالم حتى وهو يفعل فيه وعليه، ففي كل فعل عنصر من الأصالة وإعادة البناء مهما كان هذا متواضعاً.

الذات البيولوجية عند ميد:

تحتوي «الذات» عند ميد على معضلة، فتمثل من ناحية الحرية والتلقائية والجديد والمبادرة، وهي، بسبب أساسها البيولوجي، من ناحية أخرى، عمياء لا واعية، وهذه عملية ندركها فقط عندما تصبح أمراً واقعاً. «فالذات» البيولوجية معنية بابتهاجنا والشعور بالإثارة في الحاضر. «إن محاولة تحقيق هذه النفس هو الأمر الذي نسعى إلى تحقيقه» (٢٠٤)، ولكن هذه النفس هي ذاتها التي تضحك عندما يسقط الفرد. فإذا كسر رجلاً فبقدرتنا التعاطف معه، ولكن الأمر كان مضحكاً، خاصة وهو منبطح يحاول الامتداد». فالضحك عملية تنفيس عن الجهد المضني الذي تنطوي عليه عملية التماهي والتعاطف مع الفرد، إذ إننا نتعاطف معه في وقوعه ونهوضه. لكن الضحك يحتوي أيضاً، على «حس بالاعتلاء على الشخص الذي يقف مقابلنا على الرصيف» (٢٠٦) وبمعنى لا يبتعد فيه كثير عن فرويد، يذهب ميد إلى القول بأن «الذات المتأثره» تسيطر في وقت سريع على «الذات» الساذجة. فيسلك الفرد السلوك المناسب، يكتم ضحكته ويقوم بمساعدة الرجل على الوقوف على قدميه ثانية. فهذا هو الاتجاه الاجتماعي «للذات المتأثرة» يعلو على «الذات» التي تبتهج بالموقف...» (٢٠٧) وبنفس المنطق يقول ميد إن «الذات الاجتماعية» تختزل عند الفنان إلى الحد الأدنى، بينما نجد أن «الذات» وهي «عنصر التجديد تأخذ حدها الأقصى». (٢٠٩) ويوضح ميد

العلاقة بين «الذات» و «الذات المتأثرة» من خلال استخدام مفاهيم فرويد: «فالسلوك الاندفاعي سلوك غير منضبط. إن بناء «الذات المتأثرة» لا يقرر هنا طريقة تعبير «الذات»، فإذا استعملنا تعبيراً فرويدياً، فإن «الذات المتأثره» تصبح بمعنى معين الرقيب» (٢١٠).

ترسم «الذات المتأثرة» الحدود المناسبة التي يمكن أن تتصرف «الذات» ضمنها، لكن ميد يستمر قائلاً، «ولكن إذا زاد الضغط عن الحد الممكن، فإن الفرد سيخترق هذه الحدود، وسيعبر عن نفسه بطريقة عنيفة غالباً، وعندها تسيطر «الذات» على وضد «الذات المتأثرة» (٢١٠). وهكذا يضع ميد، كما فعل فرويد، توتراً واضحاً بين «الذات» و «الذات المتأثرة». لكن «الذات المتأثرة» تعمل في النهاية على مساعدة «الذات» على القدرة على استعمال «الذات المتأثرة» كوسيلة لتنفيذ الشيء الذي يرغب فيه الجميع» (٢١٠).

دعنا نتابع تحري طبيعة «الذات» الاندفاعية، كما جاءت لدى ميد، ونرى علاقتها «بالذات المتأثره»، لدى الانسان حاجة أكيدة للتعبير عن نفسه، كما إنه يسعى إلى مط وإضعاف الضوابط الاجتماعية بما يسمح بالتعبير عن «الذات». «فالمواقف الاجتماعية التي يسمح فيها بناء «الذات المتأثرة»، ولو لوقت، بفرصة التعبير المذكورة هذه عن النفس ـ كفيلة بجذب ألذ وأمتع الخبرات» (٢١٣).

من المهم هنا ملاحظة نقطة تم إهمالها بشدة في تأويل نظرية ميد. وهي أن «الذات» تعبير عن الحاجات الطبيعية للانسان، أو عن الطاقة التي وراءها، و «تسكن في أعماق» الطبيعة البيولوجية للإنسان. لهذا يسميها ميد «الذات البيولوجية» زيادة على أن «الذات» البيولوجية في حالة توتر أكيد مع «الذات الاجتماعية»، المعنى الذي يشبه وظيفة الرقيب لدى فرويد: «ففي

الوقت الذي يترك الفرد لنفسه العنان، حيث يفتح بناء «الذات الاجتماعية» بنفسه الباب أمام «الذات»، فإن هذا يعتبر مساعداً للتعبير عن النفس. (عندما تقوم «الذات المتأثرة») بفتح الباب للتعبير الاندفاعي فإن هذا يؤدي إلى حالة رضى مميزة. . . ومصدر هذا القيمة المرتبطة بالتعبير عن الذات في مساق العملية الاجتماعية (٢١٣).

واضح جداً ان ميد يؤكد «اختلاف ما تتضمنه «الذات» عما تتضمنه «الذات المتأثرة». فهذه الأخيرة تمثل قيم الجمـاعة، والتي تؤدي تحت «ظروف دينية أو أخلاقية متطرفة إلى التضحيه بالنفس من أجل الجماعة». وتقوم «الذات» في الطرف الآخر بمعارضة «الذات المتأثرة» وما تتضمنه وما تقوم عليه من علاقات إجتماعية. ويؤكد ميد هذه العلاقة الجدلية لهذين البعدين إلى النهاية. «ان استجابة «الذات» تنطوي على تكيف، لكنه تكيف لا يؤثر في النفس فقط، وإنما يؤثر أيضاً في البيئة الاجتماعية، الأمر الذي يساعد في تشكيل النفس، بمعنى أن هناك منظور تطوري يتضمن القول بأن الفرد يؤثر في بيئته كما يتأثر بها» (٢١٤). هذا هو موقف ميد الصريح الذي يرفض فيه مقولة القائلين، «بأن الفرد يتلقى ويتأثر بالبيئة دون التأثير فيها» (٢١٤). ويمكن القول استطراداً «إن كون الذات فوق وضد الموقف الذي تتواجد فيه، يجعلها أداة للتغيرات الاجتماعية الهامة» (٢١٧).

وهكذا يعطي ميد مكانة راسخة للفرد البيولوجي، (مكانة يتجاهلها بتزايد التفاعليون الرمزيون اللاحقون). «فالذات» وحدة بيولوجية ـ إنها الميل المندفع للتصرف، أو رد الفعل لمؤثر معين، «تحت ظروف عضوية محددة، الجوع والغضب تمثل مثل هذه الاندفاعات» (٣٣٧). وتعبير «الدوافع» يحمي ميد من الوقوع في حالتي تطرف: أولاً التبرئة الكاملة للكائنات الانسانية من طبيعتها البيولوجية وثانياً: قيامها على «الغرائز». ولأن هذا جزء قد أغفل من مفهوم ميد للإنسان، يصبح من المفيد اقتباس قطعة طويلة من قائمته للدوافع التي تشكل

الفرد البيولوجي: «هناك، أولاً، التعديلات التي يحاول الفـرد من خلالهـا الإبقاء على وضعه واتزانه في الحركة أو الراحة (٢)، تنـظيم الاستجابـات نحـو المواضيع البعيدة، التي تؤدي إلى الحركة نحوها أو بعيداً عنها، (٣) التعديلات في الأجزاء السطحية من الجسم للإتصال بمواضيع وأشياء نلامسها بالحركـة وخاصة تناول هذه المواضيع باليد، (٤) الهجوم على أو الدفاع عن الأشكال العدائية من الافتراس وذلك باستعمال تنظيم خاص للدافعية التي تـم ذكرها، (٥) الفرار والهروب من المواضيع الخطرة (٦) التحرك نحو أو الابتعاد عن أفراد من الجنس الآخر أو العملية الجنسية، (٧) توفير وهضم الطعام، (٨) إطعام ورعاية أشكال الطفولة، وتكييف وتعديل جسم الطفل للرعاية الأبوية، (٩) الإنسحاب من الحر، والبرد والخطر والاسترخاء بالراحة والنوم، و(١٠) تكوين أشكال مختلفة من العادات. . .» (٣٤٨ ـ ٣٤٩).

المكونات البيولوجية للنفس نشطة، مندفعة وعمياء ـ وإذا كانت هذه هي المكونات الوحيدة للنفس، فلا يمكن عندها تمييز الإنسان عن الحيوان، ولكن، طبعاً، هناك مكونات أخرى للنفس، مكونات يتتبع ميد آثارها وأصولها وتطوراتها بشكل ذكي. وبفعل هذا يحل تناقضاً كان يمكن أن يقوم وهو: إذا كان جانب الإنسان البيولوجي النشط أعمى وغير واع، فكيف يمكن أن يكون مصدراً للحرية؟ وما نفع التلقائية والمبادرة إذا لم يعرف الشخص ما يفعل أو لم يع أعماله إلا عند إتمامها فقط؟

يحاول ميد حل الإشكال على أساس الطبيعة الجدلية للنفس، والتي يعتبرها وحدة التفاعل التي تجعل الإنسان قادراً على الفعل والتأمل في أفعاله، الأمر الذي يجعله قادراً على تعديلها. وفي المثل الذي يضربه ميد من البيت، يحاول تفسير استجابة الإنسان لفتح جارور مستعصي بزيادة الضغط على الجارور على أساس الدافعية، أما عملية التأمل فتبدأ عندما نفكر في المسألة بطريقة ذكية تحليلية كأن نقول: إنه شيء خشبي، يمكن أن ينتفخ هنا

أو هناك، أو قد يكون فيه من الأشياء ما يجعله يقاوم الفتح، وما إلى ذلك من أمور.

عندما نتصرف على أساس الدافعية، فالجارور موضوع يجب الضغط عليه لفتحه، وكلما يمكن أن نقوله، إذا أدى الأمر إلى خلع اليد، «ماذا فعلت؟». أما بالتأمل، وعلى عكس ما سبق، «فإننا نكف عن النظر إلى الجارور على أنه مجرد موضوع يجب فتحه» (٣٥٦).

التأمل والتحليل عمليتان ترافقان الفعل وتوجهانه، وبهذا نستطيع القول «ما أنا فاعل»؟ أو «ما الذي يجب عمله؟» هنا يصبح الفعل والنظرية أقرب إلى الوحدة.

لكن التأمل لا يلغي كلياً ميدان الدافعية، لأننا نستمر في استعمال أيدينا، ونستمر بمحاولة التغلب على المقاومة عندما تواجهنا. فالتأمل هو القدرة الإنسانية الفريدة التي تمكننا من تحليل وإعادة تشكيل دوافعنا «في حالة وجود العوائق والمحبطات» (٣٦٢). وهنا يفرد ميد أهمية خاصة للأيدي، التي تتوسط تفاعل الإنسان مع الأشياء، والتي تزوده «باتصال أكثر ثراء مما يمكن أن تزود به الفكين أو مخالب الحيوان» (٣٦٣). فالتأمل عملية لا تغدو فيها أفعال الإنسان أفعالاً مباشرة، أو ردود فعل غير واعية لمؤثرات، وإنما ردود فعل لذاته كموضوع. فالتوجيه الذي تتسلمه «الذات» الدافعية من الذات المتأملة تمنح الذات، التي تكون عمياء بدون هذا، إمكانية الفعل الذكي الواعي.

المجتمع:

رأينا أن ميد يرفض التوصل إلى مفهوم المجتمع الإنساني من خلال افتراض وجود العقول والنفوس المسبق. وعلى عكس ذلك، فإنه يصر على تقدم وأولوية الخبرات والسلوك الاجتماعي الآني والموجود. فعملية التفاعل

الاجتماعي بين الكائنات الإنسانية، أو بمعنى أدق، أشباه الكائنات الإنسانية، «يجب أن يسبق وجودها وجود العقول والنفوس في الكائنات الإنسانية، وذلك حتى يصبح من الممكن للكائنات الإنسانية، أن تطور العقول والنفوس من خلال وبهذه العملية» (٢٢٧). وهنا لا يجب الخلط بين قدرات العقل والذكاء والوعي الذاتي بمسألة تطورها الفعلي. فالأولى ترتبط بالتطور البيولوجي، بينما يرتبط تحقيقها وتوظيفها بالتطور الاجتماعي. العملية الأولى تقدمت وجعلت الأخيرة ممكنة، ولكن عندما تنبثق العقول والنفوس، تتداخل العمليتان وتعتمد كل على الأخرى.

هناك، في رأي ميد، وجه اجتماعي في سلوك أي كائن من الكائنات الراقية: فالدوافع البيولوجية الأساسية مثل الجوع والجنس «تشمل وتتطلب ظروفاً وعلاقات اجتماعية لإشباعها من قبل أي كائن فرد. .» (٢٢٨). وتلعب هذه الدوافع الأساسية دوراً هاماً بين الكائنات الإنسانية. وإذا كان القارىء لا يزال بحاجة إلى المزيد من البراهين على أهمية الكائن البيولوجي في نظرية ميد، فسيجد ضالته في تناوله لمفهوم «المجتمع»، إذ يقرر ميد أن «الدافع الجنسي أو دافع الإنجاب» هو من بين أهم الدوافع، «التي تؤثر في سلوك الإنسان الاجتماعي، والتي تضح أهميته في جميع التنظيمات الإنسانية (سواء البدائية منها أو الحضارية).

ولم يذهب ميد إلى أبعد من هذا، كما فعل فرويد، في تحليل العلاقات الرئيسية الثنائية في إطار الأسرة، مطوراً من ذلك الأوديبية ونظريات أخرى معروفة لدينا. كما أن ميد لم يطور بشكل منظم وواضح مفهوم «اللاوعي» أو مفهوم «الكبت» كما فعل فرويد. ومع هذا فقد أدرك ميد وجود توتر أكيد في البناء الإنساني، الإنسان البيولوجي والحضارة.

«إن العلاقة بين الجانب العقلاني والاجتماعي للنفس من جهة، والدوافع أو الجانب العاطفي غير الاجتماعي من جهة أخرى، هي أن الجانب

الأول غالباً ما يقوم بضبط السلوك التعبيري لهذا الأخير، وأن الصراع الذي قد ينجم عن اختلاف الدوافع أو نتيجة المكونات المختلفة للجانب الدافعي - يحل ويتم توافقها بواسطة الجانب العقلاني» (٢٣٠) ن.

هذا بالطبع لا يمثل وجهة نظر فرويد بالضبط. فميد لا يقوم بتحري مباشر لعملية «الكبت»، بمعنى الثمن الذي يدفعه الكائن الإنساني لتذليل وإخضاع دوافعه للجانب الاجتماعي. ومع هذا فمعنى الكبت كامن في البناء المفاهيمي لميد في جميع كتاباته.

إن مفهوم ميد «للمجتمع» الإنساني يظهر تميز الصيغة الإنسانية في التطبيق العملي، حيث تتوسط «الأيدي» تفاعل الإنسان مع الطبيعة ومع الآخرين من الناس. إنه يضع وزناً خاصاً على اعتمادية وتداخل الخبرة العملية، بين توسط الأيدي، وظهور وتطور اللغة والوعي والوعي بالذات: «فاللغة واليد يسيران معاً في تطوير الكائن الاجتماعي الإنساني» (٢٣٧). ومثل هذا يرد في مقالة تحت عنوان «الدور الذي لعبه العمل في التحول من القرد إلى الإنسان» لفريدريك انجليز Frederick Engles يقول: إن ملكات الإنسان المختلفة «تطورت كلياً بتطور يد الإنسان كوسيط للعمل»[٣]. ويعود مفهوم العمل هنا إلى النشاطات العملية للإنسان في عملية التفاعل مع الطبيعة بواسطة الخبرات العملية. يتفق ميد وانجليز وماركس بأن الخبرات التعاونية العملية للكائنات سبقت اللغة والوعي بالذات. فقد كتب انجليز: «أولاً العمل، وبعده ثم معه اللغة - هذان كانا أهم مؤثرين أساسين تحول مخ القرد تحت تأثيرها تدريجياً إلى مخ إنسان...» وكتب ميد أيضاً:

«إنها لحقيقة أن بعض النشاطات التعاونية سبقت النفس. فلا بد أنه كان

---

(٣) Karl Marx and Frederik Engels, Selected Works, (Moscow: Foreign Languages Publishing Hous, 1951), 2: 74 - 85.

هناك بعض التنظيم الرخو الذي عملت فيه الكائنات معاً، أو نوع من التعاون حيث إيماءة الفرد يمكن أن تصبح مؤثراً لذاته بنفس المعنى الذي تكون فيه للآخرين، وبالتالي إمكانية ترجمة حديث الإيماءات إلى سلوك الفرد. مثل هذه الظروف شروط مسبقة لتطور النفس» (٢٤٠) .

رأينا كيف كان يركز ميد على الخاصية الجدلية لتفاعل الفرد مع بيئته: فالإنسان يؤثر حقاً في هذه البيئة، التي تؤثر بدورها فيه. وتنطبق مثل هذه العلاقة على الحيوان: «فالكائن الحيوان يؤثر بشكل ما، في بيئته من خلال إحساساته، والبيئة الوحيدة التي يمكنه التفاعل معها، هي ذات الصبغة الحسية، البيئة التي توجد من أجله، وهي من ثم التي يمكنه التأثير فيها» (٢٤٥). تظهر مثل هذه العلاقة بشكل أوضح لدى الإنسان وذلك لما اكتسبه من قدرة ضبط نوعية للمحيط المادي من خلال الأفعال العملية التي تمكنه «يده» من تحقيقها.

يتصرف الحيوان مباشرة مع البيئة: ليس هناك فصل حقيقي بين بداية الفعل ونهايته. يمكن للكلب «أن يستغل فكيه في حمل شيء، ولكن هذا هو الشيء الوحيد الذي يستطيعه بها غير عملية الإلتهام والافتراس» (٢٤٨).

أما الإنسان فيستطيع أن يفصل بين بداية العمل ونهايته. يمكنه أن يناور ويعدل، فكثير من بيئته هو نتيجة فعل يديه، مما يتيح لنا القول بأن الإنسان يصنع عالمه وبالتالي نفسه وذاته. فبفضل فصل بداية الفعل عن نهايته، وبفضل الأيدي وتطبيقاتها، يستطيع الإنسان ربط الوسائل بالغايات. وهكذا فإن للوعي التحليلي أهمية في قدرة الإنسان العملية على تشكيل الأشياء، مستخدماً هذه الأشياء كوسائل في عمل أشياء أخرى، كما لديه القدرة على تحليلها وتركيبها. وبهذا المعنى فإن التفكير المسبق في الفعل، والتخطيط له، نحو غاية محددة، هو ما يميز الإنسان أساساً حتى عن أرقى وأقرب الكائنات الحيوانية إليه.

الجهاز العصبي المعقد، واليد والأدوات، واللغة والوعي بالذات تسهم جميعها في قدرة الإنسان الفريدة على فصل الأوجه المتقدمة من فعل، عن أوجهه المتأخرة، بما في ذلك تأخير استجابته أيضاً ـ يقف عن العمل بينما يفكر ويتأمل. فأفعاله إذن تحتوي عادة على تأمل علاقاته المتبادلة مع غيره، ومع الأشياء والمواضيع الأخرى ـ مما يؤدي بالتالي إلى وعي بالذات والنقد الذاتي، وهي أيضاً من العمليات المميزة للإنسان.

فلسفة الحاضر:

في مقالاته التي جمعت تحت عنوان «فلسفة الحاضر The Philosophy of the Present» يمكن أن نرى مفهوم ميد الجدلي أكثر وضوحاً. وشمل هذا المفهوم على مفهومين آخرين، «الانبثاق» و«النسبية». أحد مصادر مذهب الانبثاق، جاء من الفلسفة الألمانية الكلاسيكية، وخاصة فلسفة هيجل، التي كان ميد على معرفة جيدة بها. كان ميد يؤمن بأن هذا المذهب يحمل مفتاح النظرة الطبيعية «للحياة» و«الوعي»، والتي يمكن بواسطتها أن يتجنب الفرد البدائل المتطرفة من المادية الميكانيكية أو الفلسفة المثالية.

إن الاتجاه المنهجي الذي استنه ميد لتطبيقه أساساً في العالم الاجتماعي، قد برهن على مصداقيته في تطور علم الطبيعة، وخاصة في نظرية اينشتاين في النسبية. فيمكن فهم الخاصية الجدلية في فلسفة ميد بالنظر إلى معالجته للحاضر. فمركز الحقيقة هو الحاضر. لكن الذي «يحدد الحاضر هو قابلية وجوده واختفائه فالوجود يحتوي على عدم الوجود»[٤] والبقاء يحتوي على التغيير والماضي لا رجعة فيه، ومع هذا فالماضي، كخبره، يتغير لكل

---

(٤) George Herbert Mead, The Philosophy of The Present, (La Salle, Ill: The Open Court Pubisihing Company, 1932), p. 1 Page references to this work are hereafter Cited in Parentheses immediately the following the quated massage.

جيل قادم. وبقدر مشاركتنا فيها تعتبر الأوقات الماضية «بلا رجعة وبرجعة». وبهذا المعنى ليس هناك ماض «حقيقي» أو ثابت يمكن للإنسان أن يزيد من دقة اكتشافه له مرة بعد الأخرى. فالماضي دوماً نسبي لحدث منبثق في الحاضر. وعندما ينظر إليه من «منظور المنبثق، يصبح ماض مختلف» وعندما يظهر المنبثق« نكتشف دوماً أنه يرتبط بالماضي، ولكن لا يرتبط قبل ظهوره بالضرورة بالماضي» (٢). إننا لا نستعيد الماضي أبداً كما كان فعلاً، ولكننا نبنيه ونعيد بناءه. هذه من خصائص عمل المؤرخ، كما أنها تنطبق على سلوك الكائنات الذكية بشكل عام.

يتصرف بعض المؤرخين وكأن هناك ماضٍ يمكن وضع اليد عليه موضوعياً، كما كان فعلاً، فالماضي بالنسبة لهم «حقيقة مطلقة» وأن كل معالجة تاريخية تالية تقترب من هذه الحقيقة. لكن الماضي «الحقيقة» لجيل يختلف تماماً عنه لجيل آخر، والحقيقة، أن مـاضٍ معين يتبدل من سنة إلى أخرى أو حتى أسرع من هذا. «الصورة التي تتولد هنا هي أن أوقات الحاضر تنزلق الواحدة في الأخرى، كل منها بماض يعود له، وكل ماض يحمل في ذاته ما وراءه، بدرجة ما يعيد بناءها من منظوره الخاص». ماض جديد ينبثق في علاقته النسبية مع وجهة نظر صاحب الخبرة.

هناك إذن علاقة جدلية بين الفرد والعالم ينتج عنها إعادة بناء كل منهما. ليس هناك حاجة للقول بأن الحاضر يقرره «ماضي مستقل عنه أو عن أي حاضر» (١٠) وإنما «الحاضر الذي يظهر فيه أن المنبثق يتقبل ما هو جديد، كجزء أساسي من العالم، يعيد من وجهة النظر هذه صياغة الماضي» (١١) وملخص القول كما يقول ميد أن «الماضي (أو البناء ذو المعنى للماضي) هو فرضي مثل المستقبل» وينطوي هذا بوضوح أن الماضي متضمن في الحاضر وأنه يؤثر في المستقبل. فالماضي يقرر أفعال الإنسان ولكن في حدود ما يختار منه، وما يعيد من صياغته للتحضير للمستقبل. يشارك الإنسان في

وجوده كمؤلف وكفاعل مشارك. فوجود الإنسان هي عملية تواجد وكينونة يشارك الإنسان، ولو في البداية فقط، بوعي ونشاط في تحقيق ذاته.

نعيد على أسس فرضية إعادة بناء الماضي الذي يدخل فيما هو جار حالياً، وبهذا نقوم ببناء المستقبل الذي بدأ بالبزوغ. فالمرجعية الرئيسية للحاضر إذن هي الحدث المنبثق، والذي لا يمكن تفسيره كلياً بما سبقه من عمليات، أي أنه أكبر من العمليات التي ساعدت على ظهوره، والذي يؤدي فيما بعد، من خلال تغيره أو ثباته أو اختفائه، إلى وسم المراحل اللاحقة من الزمن بخصائص وميزات، «ما كان يمكن أن تملكها دون ذلك» (٢٣).

تتخذ الطبيعة، مع كل منبثق خاصية جديدة، وبهذا تتغير بشكل ما. فالجديد يدعو إلى استجابة توافقية، كما يدخل القديم في علاقة مع الذي ظهر جديداً. ويلقي مفهوم «اجتماعي» عند ميد، الضوء على هذه العملية سواء في العالم الطبيعي أو الاجتماعي. فإذا كان لكائن بيولوجي جديد أن يبقى فلا بد من استجابة مناسبة من البيئة، والحقيقة أن إحساسه وقدرته على الاختيار والنشاط تحاول تحقيق مثل هذه الاستجابة الملائمة، مما يمكننا من القول بأن الحيوان لا يتأثر بالبيئة فقط وإنما يؤثر فيها أيضاً. فرحلة التحول من النسق القديم (العالم المنظم قبل حدوث الانبثاق) إلى النسق الجديد (العالم المتغير بعد أن تكيف للقادم الجديد) هي بحث إحدى أوجه الحقيقة.

هكذا يتحدث ميد عن «الخاصية الاجتماعية للعالم» والتي يشير لها من خلال الإشارة إلى العملية التي يشارك فيها المنبثق في كل من العالم القديم والجديد. «فالاجتماعية هي أن تكون أشياء كثيرة في آن واحد» (٤٩). فالانبثاق لا ينزعنا كلياً من الأنساق القديمة ليضعنا كلياً في أنساق جديدة: فعنصر في نسق معين، تتقرر طبيعته من خلال علاقاته بالأعضاء الآخرين في النسق، «سيحمل معه في عملية توافقه في النسق الجديد بعض طبيعة الأعضاء القدم» (٥٢).

ولا يعني هذا أن ظهور وانبثاق الوعي يلغي أثر النسق الفيزيوحي (التكوين الحي الفيزيقي) أو نسق تكوين الحي الكيماوي. ففي كلمات ميد: «إن تصرف الكائن الواعي يقرره كل من النسق الفزيولوجي السابق والوعي الممتد إلى المستقبل. ولا يمكن أن يحدث هذا إلا في حاضر، يمكن أن يتواجد فيه كل من الماضي المؤثر والمستقبل الذي يمكن أن يظهر، ولكن كما تشير هذه المشكلات، يستدعي هذا الاعتراف بأن وجود الشيء في نسق معين في الحاضر، يجعله موجوداً أيضاً في أنساق أخرى، وهذا ما أطلقت عليه تعبير اجتماعية الحاضر» (٦٣).

وينطوي كل هذا على إمكانية تطبيقات أخرى لتطور الوعي والنفس.

يعتقد ميد بأن الحيوانات تدخل أيضاً في عمليات غائية، فالحيوانات تستجيب ككل بشكل غائي لظروف وحاجات كيانها. فالحيوانات تظهر إذن مشاعراً أو «الحد الأدنى من الوعي» (٦٩). والذي يفرق بين شكل واع، وآخر غير واع، أن الأول قادر على جعل «أوجه من عمليات مراحل حياته أجزاء من بيئته» (٧٠). فجذور النبات تأخذ ماء لأنها تحتاج للماء، أما الحيوان فيشعر بحاجته للماء (هذا رغم عدم معرفته بأنه عطش، كما يسمي الإنسان حالة حاجته للماء). والحيوان لا يهضم الطعام فقط، وإنما يذوقه أيضاً. . . لا يقوم باختيار الأشياء فقط، ولكنه يحس بها أيضاً» (٧٠) واستجاباته لمشاعره تكون جزءاً من بيئته الموضوعية. وهذا يمنح الحيوان الذي يحس ويشعر نوعاً جديداً من الضبط على كيانه: يضع، بطريقة غير رمزية، «قيمة» و«معنى» على الأشياء في بيئته: فهذا طعام وهذا سام، هذا المخلوق صديق، وذلك عدو، هذا بهيج ممتع، وذلك مؤلم.

إذا عاش الحيوان في أكثر من نظام، وبهذا يزيد من متعة التحكم في عملية حياته، فإن الإنسان وحده لديه القدرة على أن ينتقل رمزياً من نظام إلى آخر، وبهذا إمكانية شغل عالمين مستقلين عن بعضهما. وفي نظام متحرك

يستطيع أن يتخذ موقف الواقف الساكن والعكس صحيح. فقطاره رغم حركته يمكن أن يظهر واقفاً نسبة إلى آخر، وعلى عكس ذلك، يمكن أن يظهر قطاره الواقف متحركاً نسبة لآخر. فالعقل والوعي الذاتي يجعلانه قادراً على أن يمارس النسبية، بمعنى، «القدرة على الإمساك باثنين أو أكثر من النظم المستقلة عن بعضها، والتي يظهر فيها الشيء نفسه، من خلال مروره من الواحد إلى الآخر» (٨١).

هذه النظم تشكل لدى ميد حقيقة دون الحاجة إلى عالم مينكوسكي Minkowski حيث يتسامى المكان والزمن بأطرنا المرجعية فلا تعود أبعاد الأحداث وإنما وحدات ذات وجود، تعتبر هذه حقيقة عند ميد لأن الإنسان بقدرته بواسطة العقل أن يشغل بالمرور كلا النظامين. هذا ما نواجهه في نظرية اينشتاين: فردين متصلين بإشارات ضوئية يشغلان عالماً مشتركاً لأن كل منهما يضع نفسه في نظام الآخر وفي عالمه هو أيضاً. ما يجعل هذا ممكناً هو النفس المتأملة، التي تستطيع أن تنتقل من ذات إلى أخرى وشغل الاثنتين. ليس في الوقت ذاته، طبعاً، لأن «البعد الزمني للاجتماعية هام لوجودها. فلا يمكن أن يكون الفرد في شيكاغو وبيركلي في نفس اللحظة حتى فكرياً...» (٨٢).

بهذا فإن قدرة الإنسان على الاتصال رمزياً، وأن يثير في نفسه نفس المعنى الذي أثاره في الآخرين، وأن يأخذ دور الآخرين اتجاه نفسه، يجعل الإنسان قادراً على ما لا تقدر عليه الحيوانات الأخرى - إذ يصبح موضوعاً لنفسه ككل. وبواسطة الاتصال الرمزي بإمكانه أن يتحرك من نسق إلى آخر، ومن اتجاه إلى آخر وكنتيجة لذلك أن يشغل الاثنين.

الاجتماعية في أعلى درجات أشكالها هي المبدأ الذي يؤدي إلى قيام الوعي، فالإنسان وحده يستطيع أن يتنقل خلال مواقف عديدة، كأن تجمع مثلاً الكلب والضفدع والأسد والفيل، ومع هذا يشغل جميع هذه الاتجاهات

«بقدر ما تشترك جميعها في موقف موحد» نحو «حيوان» (٨٦).

وهكذا يفكر الإنسان ويتصرف من خلال مفاهيم عامة، ورموز وأفكار. ويقوم الوعي بالذات وبالآخرين في الحاضر الوظيفي، والذي يحدده الفعل الاجتماعي الذي يقوم به الشخص. الحاضر الوظيفي أوسع من الحاضر الخادع وحاضر حد السكين. يحمل معه دوماً الماضي والمستقبل اللذان ينتميان إليه. «إنها تنبثق منه وتنتقد وتجرب من خلاله» (٨٨). هذا المفهوم، كما يقول ميد، يحررنا من الارتباط بأي من الماضي والمستقبل. فلسنا مخلوقات متطلبات حاضر حتمي، كما إننا لسنا مخلوقات رؤ يا قيلت على الجبل(*) (٩٠).

فلسفة الفعل:

نجد في المقالات الرائعة التي تتضمنها «فلسفة الفعل The Philosophy of the Act» اغناء لنظرية ميد عن الاجتماعية. الاجتماعية حسب رأيه تحدد بدرجات متباينه العلاقه بين جميع الكائنات وبيئتها، وبناء على «خاصية التمرد» في الكائن عند وليام جيمس William James ومقال جون ديوي John Dewey مفهوم المنحني الارتكاسي في علم النفس Reflex A-c concept in psychology ذهب ميد في إبراز الجانب النشط لجميع الكائنات، والتأثير المتبادل بين الكائن والبيئه.

كان الاتجاه الرئيسي في علم الأحياء وكذلك في الفلسفة الموازية، هو تصوير الكائن سلبياً بأنه يتكيف لبيئة تقرر تكوينه وتتحكم به. يؤكد ميد خطأ وجهة النظر هذه وضرورة استبدالها: فالكائن يحاول جاداً أن يعبر عن دوافعه، ومن خلال هذه الدوافع يميل إلى، أو يصبح لديه «رغبة» في مؤثر معين.

(*) يعنى هنا خطبة الجبل للسيد المسيح وهي من أشهر ما قاله وما تنبأ به. وقد قالها على جَبل الطور في فلسطين (المترجم).

ويصبح المؤثر هاماً إذا اتفق مع حاجات الكائن الحسية والدافعية. وهكذا فإن الكائن يقوم دائماً بتكوين الأشياء في بيئته. وطبعاً، ما يصح هنا على الكائنات «الأدنى» يصح من باب أولى على الانسان.

تقوم الحيوانات إجمالاً، وليس الانسان وحده، بالافعال الاجتماعية. المراحل العامه للفعل الاجتماعي كما يسميها ميد هي: الدافع، الإدراك، التصرف والانهاء. الحيوان الذي يصفه الانسان بالجوع لديه دافع للأكل، وهذا الدافع يجبره أن يتصرف ـ أن يفتش عن الطعام. يقرر هذا ما يمكن أن يوجد في البيئة كمؤثر يقوم بتوجيه الفعل المتكون، فيقترب الحيوان من موضوع الإثارة، بالمخالب أو العض أو تمزيقه، وأخيراً يستهلك الشيء، منهياً ومكملاً الفعل بتلبية حاجة الدافع الأصل. أما عند الانسان فيحتوي الفعل الاجتماعي على التأمل وينتحل أو يتخذ نوعية جديدة: إذ يتم إيضاح الدافع فكرياً، ويتم الفعل في عالم من المعاني.

عملية التأمل:

التفكير والتأمل عند ميد نشاطات وسيلية لحل المشاكل، ووظيفتها الأساسية تسهيل الفعل. الفكر والفعل هي لحظات في عملية جدلية موحدة. ففي اللحظة التي نتحقق فيها من الفعل يظهر الفكر التأملي لاختبار البدائل الفرضية للعودة إلى الفعل. إن تحري البدائل التي تنشغل بها الحيوانات تحصل فقط عن التجربة والخطأ، أما الانسان فيمكن أن ينشغل بها تأملاً. الفكر هو الجزء من العملية التي يحل به الناس المشاكل ويتغلبون به على العواقب التي تعرقل نشاطاتهم العملية. والعلم شكل منظم رسمياً من التأمل.

لا يفرق ميد كثيراً بين تفكير العالم وتفكير الانسان العادي. ونظرة ميد إلى العلم تختلف عن الوضعيين الذين لا تكون الحقائق مشكلة لهم، فعندهم «كلما يمكن ملاحظته هو وقائع خبرة، بمعنى أنه لا يمكن أن تكون بهذا

مزيفة» . ينتقد ميد الوضعيين الذين يأخذون بالسبب هنا والنتيجة هناك، ولكن دون جمعها في عملية. ولكنه ينتقد بنفس القوة الفكر الذي لا يخرج عن نفسه ويبقى مغلقاً داخل القياس المنطقي» (٨٥) سواء كان تفكير العالم أو الرجل العادي، فإن الأساس هو «العودة إلى عملية تحدث» (٨٧) والعملية الحقيقية لا يمكن فهمها بالفكر الميكانيكي عند العضويين أو الفئات الميتافيزيقية لدى المثاليين.

حتى عندما تتوفر للعلم «جميع البيانات» فإن هناك خصائص من العملية تبقى خارج مجال التنبؤ. ويسأل ميد إن كانت معرفتنا بكل ما هو معروف عن العناصر المفردة المكونة للماء «يد أ ٢» يمكن أن تبين لنا سلفاً خصائص الماء كماء؟ يمكن أن نقرر أوضاع الذرة ولكن الماء أكثر من «يد أ ٢». إننا نتوصل إلى كليات، كنتيجة لبعض التركيبات، لها خصائص ليست موجودة في الاجزاء نفسها (٨٧ ـ ٨٨)، ولا يمكن التنبؤ سلفاً، بفحص العناصر المفردة، بالخصائص التي تنتج عن النظام التكويني للكون. هذا بعد إبداعي في كل من العمليات الطبيعية والاجتماعية .

يمكن للانسان التعامل مع المواضيع الفيزيقية، وكأنها مستقلة عن كيانه الفزيولوجي، وتعتمد هذه القدرة على الطبيعة الاجتماعية للنفس، التي يستطيع الانسان من خلالها أن يتوجه، ويلاحظ نفسه بتقمص دور الآخر. تتحدث هنا النفس النشطة للنفس التي تكونت نتيجة الأفعال الماضية. إنها النفس في الماضي أو النفس السابقة التي تعتبر وتعيد تنظيم العالم كماضي أو حاضر، حتى توجه وتدل الفعل الذي بين أيدينا. بهذه الطريقة فإن تفاعل الأنفس ينير الطريق لسلوك الفرد وإن كان يمكن أن تكون الحياة الاجتماعية على ما هي عليه بدونه. يمكن أن يكون هذا التغير خفيفاً، ولكنه أكيد. ويصح القول نفسه إذا كان سلوكه مرتبطاً بالاختراع والاكتشاف» (٨٩) وفي كل من العلم والمعرفة اليومية، يختبر الفرد نظرياته عن العالم (وهو بالضرورة

عالم يمر) بواسطة فعله الحاضر أو خبرته العملية. فحتى نعرف العالم لا بد أن نقوم بفعل نحوه، وهذا الفعل نفسه يغير العالم، مهما كان ذلك قليلاً. إن نظرياتنا عن هذا العالم المتغير صحيحة، ما دامت تجعلنا قادرين على التصرف الذكي والعقلاني - أي توقع ما هو ممكن نتيجة أفعالنا.

المعرفة، من وجهة نظر ميد البرغماتيه، هي عملية الاكتشاف الفعاله التي تجعلنا قادرين على حل المشاكل والتغلب على العقبات التي تعترض أفعالنا. فإذا استطعنا العودة إلى استكمال أفعالنا، واعين، بقدر ما، لأغراضنا، فإن معرفتنا قد برهنت على دقتها وعمليتها. مثل هذه المعرفة، يؤكد ميد، هي النوع الوحيد الذي يستحق ثقتنا به.

يتشكل الماضي بواسطة الحاضر الوظيفي. نختار من الذاكرة والتاريخ ما تحتاجه رغباتنا. «ماضٍ يحل محل، ويلغي الآخر بنفس عدم الرحمة التي يدفن فيها الجيل الناشىء الجيل القديم» (٩٥) والحقيقة التي نجدها في الماضي (في الذاكره أو التاريخ) هي تلك التي نفترض علاقتها بالحاضر. إننا نفتش في الماضي حتى نتوصل إلى فهم أفضل لمشاكل العالم الحاضر. والإختبار الوحيد لدينا الذي يدل على فهمنا له، أو عدم ذلك، هي قدرتنا على تغيير الظروف التي تحيط بنا. إن هدف التفكير التأملي، سواء في الحياة اليومية أو العلم أو التاريخ هو إذن هدف عملي. يشير ميد إلى أن كثيرين يجدون البرغماتية وجهة نظر غير لائقة. كتب يقول: «» ينظر البعض إلى البراغماتية كتشكيل فلسفي خادع، نتيجة أبغض السمات الأمريكية، ألا وهي عبادة النجاح، أو كموهبة نضرة تحمل جواز سفر مزيف، أو مثل المتبجج والمدعي القلق، في رفقة قوًى وأرواح وقورة، تتعبد في معبد الوحدات الوجودية والحقيقة الخالدْة، أو مثل صاحب القدم السوداء السريع الذي أدخل مكان عمل ترويحي للأرواح، ليعمل على التعجيل بعملية التفكير، أو مهندس كفاءه في شركة فورد يعكف على إنتاج بالجملة للفلسفة (٩٧).

يستجيب ميد لهذه الاتهامات بطريقة فعالة. فليس صحيحاً أن وجهة النظر البراغماتية تتعارض «مع التأمل المترف أو التلذذ بالماضي». فالتجربة الجمالية نشاط مثله «مثل جميع النشاطات الانسانية الأخرى، تواجه مشاكلها الخاصة، من هذه مثلاً مشكلة التقدير، التي تحلها بالتأمل» (٩٨). فميد لا ينكر قيمة النشاطات والاعمال الفنية سواء كانت هذه أدبية أو درامية أو معمارية أو أي كانت.

إن عملية دخول خصائص المواضيع في خبره النفس هي في أساسها تعاونية، «فلا بد أن يقوم الموضوع الفيزيقي بنفس القدر من العمل الذي نقوم به» فحتى يدخل هذا الفيزيقي (الآخر) خبرة الفرد، فلا بد له «بطريقة أوليه... أن يتخذ إتجاه الفعل والتصرف كما تتصرف الأشياء الفيزيقية، وأن يتخذ بالتكيف المناسب لغايته النهائية» (١٠٩). فالتعاون أو «حديث الاتجاهات»، بهذا المعنى، مسألة أساسية لمعرفة الانسان بالموضوع وبذاته فلا يمكن فهم العالم خارج هذه العمليات المعقدة من العلاقات التفاعلية بين الانسان والانسان، وبين الانسان والأشياء، والتي يصبح فيها الانسان الفاعل وموضوع الفعل.

مقولات في علم الوجود وعلم المعرفة:

تعتبر علاقة الفرد بعالمه عملية نشطة حية. ومن خلال هذه العلاقه الحيوية فقط تصبح الأشياء ما هي عليه. تؤدي هذه الجدلية إلى ظهور التأمل لدى الانسان، ويعتبر التأمل هنا نوعاً من الفعل، يقوم فيه الانسان بالحديث مع الآخرين ونفسه، وبهذا يثير في نفسه الاستجابة (المعاني) نفسها التي يثيرها في الآخرين.

يتمثل الانسان في نفسه عملية التعاون مع الآخرين ومع الأشياء. تعطي هذه العملية الانسان الفرد القدرة على عزل وفصل مراحل الفعل، تلك التي تكمن فيه من تلك التي تكمن في إتمامه. وتنبثق من هذه العملية الأبعاد

الزمنية والمكانية : يميز الفرد بين البعيد والقريب .

ويتتبع ماهيتها في الفعل ، كما يميز في الوقت نفسه بين الحاضر الخادع الذي يشبه حد السكين والماضي والمستقبل .

الفعل الاجتماعي المبتور أو المحبط هو الذي يولد الفكر التأملي، وهي عملية يقوم فيها الفرد بتقديم خبراته العلائقية في العالم إلى نفسه من خلال صور ورموز. ويعمل بتر الفعل وما يؤدي إليه من تأمل إلى إمكانية التجريد. ويستطيع الانسان تحليلياً فصل المواضيع عن ذاته، وفصل تجربة حسية عن أخرى، والتجارب القريبة الملاصقة عن التجارب البعيدة، وتجارب الحاضر الخادع عن تجارب الماضي والمستقبل، وفصل البعد المكاني عن البعد الزمني، وهكذا إن باستطاعة الفرد فهم أوجه العملية وتمثلها رمزياً. الانسان وحده. بهذا المعنى، يمكن أن يصبح «ميتافيزيقي» عندما تعرقل أفعاله أو تجهظ.

إذن فأساس علم المعرفة لدى ميد هو العلاقة النشطة بين الانسان والآخر، وبين الانسان ومواضيع بيئته الطبيعية والاجتماعية. فقد سبق وجود الكون طويلاً ظهور الانسان على الأرض، وسيستمر في البقاء طويلاً بعد ذهاب الانسان. وبهذا المعنى فالعالم يوجد مستقلاً عن الانسان. ولكن لا يمكن معرفة هذا العالم، لأن العالم الذي يعرفه الانسان هو العالم الذي يتصرف ويفعل فيه. فملاحظاته وأفعاله تؤدي إلى إعادة بناء العالم، والذي على هذا الأساس لا يمكن أن يكون عالم حقيقة مستقلة عن علاقته به. فعندما ينغمس الانسان في تجربة، سواء كعالم أو رجل عادي، فإنه يتصرف حسب أوجه الإشكالات الخاصة والمباشرة لخبرته في العالم. وبفعله هذا فإنه يفترض كوناً مطلقاً مستقلاً عن ذاته. هذا الكون المطلق هو تعبير لمرجعيته التأكيدية لعالم الخبرة الذي لا يشك فيه. فنتحقق من «فرضية ليس من خلال عالم مطلق الحقيقه، وإنما من خلال عالم نعيش ونفعل فيه بنجاح إلا في

حالة بروز مشكلة» (٢٨٠). ففي العلم كما هو في الحياة اليومية، يتعامل الانسان مع معرفته للحقيقة على أساس أنها القدرات العقلانية لتوقع نتائج سلوكه.

أما القول بأن معرفة الإنسان علائقية أو تقوم على منظور فلا يعني أنها ذاتية. فعلى عكس ذلك، بينما يمكن القول بحق أن منظوراً خاصاً ينبثق عن علاقة الملاحظ بما يلاحظ، إلا أن المنظور «هنا موضوعي تماماً» (٢٨١). خبرتنا البعيدة لقطعة نقود هي أنها بيضاوية ومع هذا فلسنا متأكدين من كونها بيضاوية أو دائريه.

«إن الخبرة المطلقة للمس أو الاتصال المباشر لا تخضع لتقلبات التجربه عن بعد. إنها هنا من النوع الذي يمكن أن يترجم فيه أي منظور. وقطعة النقود الدائرية في اليد هي الحقيقة المطلقة النهائية لكل رؤيا بيضاوية، إنها الترجمة التي تظهر عندما تقوم مشكلة بشأن قطعة النقود. فإذا أخذنا هذا بعين الاعتبار، فالقطعة هي نفسها التي ندور حولها، تتفتح عن خط مستقيم من خلال كل الخطوط المتقاطعة لتشكل الصورة الأمامية. من الواضح إن المنظورات موجودة تقررها علاقة الناظر بما ينظر إليه. ولن يكون الأمر تزييفاً للخبرة المباشره فقط، وإنما أيضاً لعلم البصريات إذا اعتبرناها ذاتية. (٢٨١).

وينطبق الشيء نفسه على عدم صحة الثنائية الفلسفية التقليدية التي تقوم على التمييز بين. . . «الخصائص الثانوية» مثل اللون والصوت والذوق والنكهة، الخ، باعتبارها «ذاتية»، و «الخصائص الأولية» مثل التمدد وشغل الحيز والحركة، الخ، باعتبارها «موضوعية». فما أطلق عليه الفلاسفة «الخصائص الثانوية» هي مجرد خصائص الأشياء في الخبرة عن بعد، بينما «الخصائص الأولية» هي الخصائص الناتجة عن خبرة اللمس أو الاتصال المباشر، فكلاهما يتوقف على علاقة الفرد بالبيئة.

يرى ميد أن التمييز بين الخصائص الأولية والثانوية يخلو من الدقة ويؤكد بأن أحدها ليس أكثر موضوعية من الآخر، لأن أياً منها ليس مستقلاً عن الفرد الواعي والنشط والعاطفي والملاحظ. ومع هذا فأسباب هذا التمييز معروفة ومفهومة: إن ربط الذاتية بالخبرة عن بعد، وربط الموضوعية بالخبرة المباشرة أمر «طبيعي» لأننا نتحقق من «حقيقة ما يؤثر فينا عن بعد... من خلال الاتصال به» (٢٨٥).

عندما نلمس ونتحسس موضوعاً فإنه يحتفظ بلونه وصوته ورائحته، الخ. فإذا أمعنا في تفحصه فإنه «يتفتت» تحليلياً حتى نصل إلى عناصره الأولية، إلى جزئيات من الطاقة، «صغيرة جداً لدرجه لا تستطيع فيها تحمل ذبذبة بسيطة» (٢٨٦). بهذه الطريقة يبرهن العلم فرضياً وجود العناصر الأولية للحقيقة المادية، ويترجم الاتصال المباشر الفرضي، عندما يصبح الاتصال عن بعد مستحيلاً، إلى نماذج رياضية تجريدية. هذه النظرية عن الطبيعة وعن الحقيقة المادية لها قواعدها التجريبية في الحياة اليومية ـ «وذلك في قدره اليد على تكسير الأشياء إلى جزيئات يمكن إدارتها بين الشاهد والإبهام» (٢٩٦). وبينما يبقى الموضوع المهشم الذي في اليد على كل من قيم البعد أو اللمس، فإن الموضوع المحلل علمياً يستبدل قيمة البعد بقيمة اللمس ـ ولكنها قيمة لمس فرضية فقط.

بهذا المعنى، يجب النظر في انبثاق «الشيء الفيزيقي» والمفهوم المرافق له من خلال مضمون الفعل الاجتماعي ـ أو بشكل أدق بالنسبة لانقطاع الفعل في مرحلة تناوله باليد. في إطار هذه المرحلة تظهر «المادة» والتي تؤدي فرضياً تحت التحليل التفتيتي إلى وجود الذرة. (٣٢٦).

فالعلاقه بين الانسان والعالم، عند ميد، ليست علاقه معرفية بسيطة. فالفرد لا يعكس أو يمثل البيئة فقط، ولا يقتصر عمله على مجرد اكتساب وعي بما هو موضوعي فيها، إذ يؤكد في جميع كتاباته أن علاقة الفرد بالعالم

هي علاقة اختيار وتكوين وتأثير. حتى بالنسبة للأحياء الأخرى غير الانسان، يضحد ميد دوماً النظريات الآليه التي تقول بتكيف الكائن للبيئة وتغيراتها، فحتى النبات يميل ويتابع الضوء، أي إنه يقوم بجهد نشط.

كل كائن حي، وليس الإنسان وحده، «يصنف» بيئته ويختار المواضيع فيها، وبهذا يقرر مضامين هذه المواضيع: ما الذي يشكل الطعام، ومن هو العدو وما هي المعيقات، وما إلى ذلك من أمور. يقوم الكائن بالتعرف إلى، وتقرير هذه المحتويات في سياق تجاربه لعمليات الحياة. ولكن بما أن عمليات الحياة تشمل شيئاً من المستقبل، فإنها تحتوي بالتالي على نوع من عدم اليقين.

«الذي سيحدث يختلف دوماً، بدرجة ما، عما قد حدث. ولا يمكن التنبؤ بنوعية ودرجة هذا الاختلاف. فإن كان هناك إمكانية بالتنبؤ بالمستقبل إلا أنه ما يمكن التنبؤ به يختلف دائماً عما يحدث. بإمكاننا نظرياً التنبؤ إلى الدرجة التي يمكن أن نصوغ فيها هذا بطريقة آلية. وينطوي هذا، كما ورد سابقاً، على أننا نقوم بالتجريد من علاقات تأثير الكائن على البيئة» (٤١٣).

هناك قضايا يمكن صياغتها بدرجة أكثر أو أقل من الدقة من خلال التعبير الآلي، ولكن دقة هذه الصياغات تنحصر في عمليات تهمنا لطبيعتها الدائرية المتواترة، مثل الكسوف. ففي مثل هذه الحالات لا نقوم بالتنبؤ بالمستقبل، وإنما بتقرير الماضي. فالتنبؤ ما هو حقيقة إلا إعادة بناء الماضي.

هذا وعندما نتعامل مع «أفعال» الكائنات، فليس صحيحاً أننا إذا حصلنا على معلومات كافية عن ماضيها وحاضرها، إننا نصبح قادرين على التنبؤ بمستقبلها. إن أفعال الكائن الحي عملية خلاقة يقوم فيها بالاختيار والتأثير وإعادة البناء للعالم. وهو بهذا يعيش جزئياً في المستقبل. حتى لو تناولنا المشكلة باعتبارنا للكائن وعناصره وتوجهاته، فإننا رغم هذه لن نستطيع معرفة الهدف المستقبلي للفعل.

«لأن الكائن الفيزيقي يكون بهذه الصياغة، جزءاً من التجريد. وتحتوي أيضاً على الشروط الضرورية، ولكن ليس على الأشياء الجديدة التي يمكن أن تظهر. ويمكن أن يكون العنصر الجديد طفيفاً، خاصة إذا قورن بالعالم الذي يظهر فيه، ولكنه كجزء من خبرة الفرد لم يظهر كشرط ظروري لماضيه فالصياغة المجردة للتوجهات ما كان يمكن أن تحتوي ضرورة فعل معين بالذات.

يؤكد هذا أن جميع مستجدات الخبرة الحياتية هي «كمستجدات، أجزاء هامه في الكون، أما مسألة أنه لم يكن بالإمكان التنبؤ بها، فيعني أنها لم تكن حتمية في الكون كما كان آنذاك، ولا في الكون كما أصبح فيما بعد، أي أنه لم توجد الشروط الضرورية لظهورها» (٤١٩ - ٤٢٠).

للفعل دوماً وجه إبداعي وجديد، وبالتالي يحتوي على عدم إمكانية التنبؤ به. وهكذا يعمم ميد مفهوم هنري بيرجسون Henri Bergson عن التطور الابداعي ليشمل التطور الاجتماعي إلى جانب التطور البيولوجي.

من الواضح أن فلسفة هيجل قد لعبت دوراً كبيراً في تشكيل مفهوم ميد الدايلكتيكي عن الوجود والوعي. هذه الفلسفة التي، كما أشار ميد، أقرت «للمرة الأولى إعطاء الذات، وبشكل واضح، دوراً في تجربة الوصول إلى الحقيقة» (٦٣٤).

إلى جانب هذا تذكرنا محاولة ميد تجاوز موقف هيجل بجهود ماركس:

«إذا أخذنا بداية الاتجاه التأملي في المجتمع، فإن هذا يمكننا من أن نجد لحظة هيجيلية في التطور الاجتماعي. فالنفس التي تحقق ذاتها رغماً عن وضد الأفراد الآخرين في المجتمع المحلي، على شكل ترى فيه ذاتها في معارضة الآخر، تعود في أساسها لكونه كائن اجتماعي. عندما يجد الفرد نفسه في معارضته نظام اجتماعي معين كما هو الحال في صراعات العمل، فإن

علاقات العامل بصاحب العمل تتصف بالعداء، الأمر الذي نسميه حرب الطبقات. وتظهر في الصراع مع صاحب العمل، حول السيطرة على أمور مثل الأجور وظروف العمل، ولكن لا بد للعامل في مثل هذه الأحوال أن يحقق ذاته، في علاقته مع صاحب العمل. وتظهر هذه الخاصية كما نعرف في حرب الطبقات. فالناس يمكن أن يحققوا ذواتهم في معارضتهم الواحد للآخر. ومثل هذا التناقض هو بداية تطور النظام الاجتماعي. وينطبق هذا على التطور الاجتماعي بأشكاله المختلفة، وليس فقط على مشكلات حديثة مثل المشكلات العمالية....» (٦٥٥).

يمكن القول، من وجهة علم المعرفة، إن مبادىء ميد توازي إلى حد كبير تلك التي جاء بها ماركس. ويظهر هذا الوضوح بشكل أكبر عند تطبيق نقد خاص لمفهوم ميد. فدعنا إذن نفحص هذا التشابه ثم نعود إلى الإشارة إلى النقد الذي يجب أن يوجه لميد حتى نؤلف بين نظرته ونظرة ماركس.

١٨ - بوادر علم المعرفة لدى ماركس وعلم النفس الاجتماعي

دعنا نبدأ بالنقطة الأكثر وضوحاً: مثل ميد وإن كان قبله بكثير، طور ماركس إتجاهه الجدلي (الدايلكتيكي)، وذلك برفضه وترفعه عن كل من المثالية والمادية الآلية. ومما هو معروف أن ماركس قد فك ارتباطه مبكراً عن المسلمات الميتافيزيقية في فلسفة هيجل، حيث «تم سلخ التفكير عن مجريات الحياة، وحيث عُزي خلق العالم المادي. . . إلى «الفكرة» «ذات مستقلة [كما] هو الحال في مسألة خلق العالم الحقيقي»[1]. لقد رفض ماركس ميتافيزيقية هيجل، كما رفض الفلسفة المثالية عموماً.

ومع هذا فقد أبرز هيجل الجانب الحيوي النشط في الإنسان، فقد جعل للذات دوراً خلاقاً ومؤثراً في فلسفته - رغم أنه جاء فقط على شكل تجريد قائم على التاريخ الإنساني الحقيقي، والعلاقات الاجتماعية. وهكذا كان «الجوهر العقلاني يسكن قوقعة هيجل الروحية. هذا الجوهر أو الشكل العقلاني في جدلية هيجل، هو ما رغب ماركس في استخدامه وتطبيقه في نظريته الاجتماعية». وكما قال ماركس:

«تعتبر «الجدلية» في شكلها العقلاني فضيحة، وشيء بغيض عند البرجوازية وأساتذة عقيدتها. لأنها تحتوي على فهم واعتراف بالوضع القائم،

(١) Karl Marx, Capital (Moscow: Foreign Language Publisbing House, 1954), p. 1: 19.

وفي الوقت ذاته على الاعتراف بنفي هذه الحالة، وحتمية نهايتها، لأنها تنظر إلى كل شكل اجتماعي ظهر تاريخياً على أنه في حالة حركة، وبالتالي تأخذ بعين الاعتبار تبدله إلى جانب طبيعة حالته الحاضرة، ولأنها لا تسمح بأن يفرض عليها شيئاً، ولأنها في جوهرها نقدية وثورية»[٢].

في الوقت ذاته يرى ماركس أن الشكل السائد من المادية غير مقبول أيضاً، ويعارض بشدة الموقف الآلي (الميكانيكي) ووجهة النظر الاختزالية التي تنظر إلى كل نشاط عقلي إنساني على أنه مجرد مادة في حالة حركة. إذ تكفي العمليات الكيماوية الجسمانية، حسب هذا الاعتقاد، لتفسير أفكار الإنسان ومشاعره. فالماديون من هذا النوع يؤمنون بأن «الأفكار ترتبط بالمخ بنفس الطريقة التي ترتبط بها الصفراء بالكبد أو البول بالكلى»[٣].

أما النقد الكلاسيكي التقليدي لدى ماركس للمادية الآلية فيوجد في «أطروحته عن فيورباخ». هنا يرفض ماركس دون لبس أي مذهب يرفض الوجه الحيوي الإبداعي المؤثر للإنسان، والذي ينفي العلاقة الجدلية بين الإنسان وظروفه. يقول ماركس في أطروحته عن فيورباخ:

«إن النقص الأساسي في المادية التي وجدت حتى الآن بما في ذلك مادية فيورباخ ـ هي أن الشيء (gegenstand) الحقيقة والحسي، تفهم أما في شكل موضوع (Object) أو في شكل تأملي، (Anschanung) وليس كنشاط أو فعل حسي إنساني، أي ليس بشكل ذاتي. أما الوجه النشط الحيوي، المناقض للنظرة المادية، فقد كان تم تطويره من قبل المثالية ـ ولكن بصورة تجريدية فقط ـ لأن المثالية لا تعرف النشاط الحقيقي والحسي كما هو حقيقة.

---

(٢) Ibid. 1: 20.

(٣) Franz Mehring, Karl Marx (Ann Arbor Paperbaeks, University of Michigan Press, 1962), p. 280.

وقد كان فيورباخ يريد تمييز المواضيع الحسية عن المواضع الفكرية، ولكنه لم يكن يرى النشاط الإنساني كنشاط موضوعي[٤] (gegenstandliche).

لقد فات فيورباخ الجانب الحيوي للإنسان، الأمر الذي يعني أنه فاته إدراك أهمية هذا الجانب التطبيقية والثورية.

إن الخاصية الجدلية والبرغماتية لنظرية ماركس (وبهذا استشرافها لنظرية ميد) تتضح أكثر في ما تبقى من رسالته حول فيورباخ. يقول:

«إن السؤال فيما إذا كانت الحقيقة الموضوعية (gegenstandliche) يمكن أن تعزى للتفكير الإنساني ليس بالمسألة النظرية وإنما مسألة عملية. ففي الحياة العملية لا بد للإنسان من أن يثبت الحقيقة، أي، الحقيقة والقوة، أي هذا ـ الجانب (Diesscitigkeit) من تفكيره. أن الجدل حول حقيقة أو عدم حقيقة التفكير في معزل عن الممارسة ما هو إلا سؤال أكاديمي مدرسي.

إن المذهب المادي الذي يقول بأن الإنسان نتاج الظروف والتربية، وبالتالي، فإن الناس المتغيرون هم نتاج ظروف وتربية متغيرة، يتغاضى عن أن الناس هم الذين يغيرون الظروف، وأن المعلم نفسه يحتاج إلى تعليم.. إن تزامن تغير الظروف وتغير النشاط الإنساني يمكن النظر إليها وفهمها عقلانياً على أنها ممارسات ثورية.

يذيب فيورباخ جوهر وماهية الدين في جوهر وماهية الإنسان. لكن جوهر الإنسان وماهيته ليست تجريداً موجوداً في كل فرد، وإنما هو في حقيقته مجموعة العلاقات الاجتماعية.

فالحياة الاجتماعية عملية أساساً. وكل أنواع الغموض التي يمكن أن

(٤) Karl Marx and Frederick Engels, Selected Worcks, (Moscow: Foreign Languagc Publishing House, 1951), 2: 365.

تضل النظرية وتجرها إلى التأمل اللا عقلاني، يمكن أن تجد الإجابة العقلانية في الممارسات الإنسانية وفي فهم هذه الممارسات.

وأخيراً، الأطروحة الحادية عشر الشهيرة:

«الفلاسفة اقتصروا على تأويل العالم بطرق مختلفة، والهام فعلاً هو محاولة تغييره»[٥].

واضح أن ماركس، كما هو الحال لدى ميد، يرى أن الإنسان يشكل ذاته بطريقة حيوية. وأن العالم الخارجي من صنع الإنسان، يصوغه الإنسان ويحوله بوسائل من النشاطات النظرية ـ العملية. فنشاط الإنسان العملي «يكوّن» العالم، من خلال ما ينتج من أدوات ومواضيع خارجية من مواد الطبيعة، وبهذا فإنه يبدل من الطبيعة، ووسائله في التعامل معها، وكذلك علاقاته برفقائه من بني الإنسان. وبتغييره للعالم فقط، يمكنه تأويله ومعرفته بدقة. بهذا تعتبر الأطروحة الحادية عشرة إحدى مرتكزات علم المعرفة، وليس مجرد تعبير عن التزام ماركس الأخلاقي.

فالمسألة عند ماركس، كما هي لدى ميد، إن موضوعية الطبيعة لا تعني استقلالها عن إرادة الإنسان، وإلا فستكون هي نفسها في حالة غياب الإنسان. «فالعالم» أو «الطبيعة» هما أبداً من صنع الإنسان، عمل على تشكيلهما. فالإنسان إذن ليس مجرد ورقة بيضاء فارغة تستقبل سلباً المؤثرات من العالم الخارجي وتستجيب لها. وعلى عكس هذا فالإنسان ذات مدركة، يتدرج في معرفة حقيقة الأشياء من خلال عمله عليها، وحتى نحسب للخبرة والتجربة بدقة، فلا بد إذن أن نعترف بالنشاطات المساهمة لهذا الفاعل ـ العارف للموضوع، وأن نأخذ بالاعتبار المحتوى التاريخي الاجتماعي الخاص للقائم بالمعرفة والموضوع.

---

(٥) Ibid., pp. 365 - 67.

وكما هو الحال لدى ميد (وديوي، الذي سنأتي إليه بعد لحظات) يتخذ ماركس موقفاً من المشكلة المعرفية التقليدية الخاصة بوجود العالم. فلم يكن ماركس بحاجة إلى إثبات أو عدم إثبات وجود العالم. فمثل هذه المشكلات تنتج عن مسلمات خاطئة عن علاقة الإنسان بالطبيعة ـ مسلمات تعتبر الإنسان ملاحظاً متأملاً منفصلاً. يعتقد ماركس أن الإنسان جزء من الطبيعة ولذلك فإن مسألة العالم الخارجي، أو النظر إليها على أنها تحتاج إلى برهان تعني التساؤ ل في وجوده ذاته ـ موقف متطرف لم يصل إليه حتى ديكارت وبيركلي.

واضح أن مفهوم ماركس عن الإنسان والطبيعة يستشرف إلى حد بعيد «وسيلية» ديوي[٦]، وفلسفة الفعل عند ميد. وبرفضه لكل من المثالية والمادية، يصف ماركس موقفه «بالمذهب الطبيعي والإنساني» (التي) تتميز عن كل من المثالية والمادية الآلية، في الوقت الذي تأخذ بحقيقة مشتركة من كليهما»[٧].

يمكن أن نجد برهاناً آخر على طبيعية ماركس وعلاقتها بأعمال ميد في مخطوطات ماركس الاقتصادية والفلسفية لعام ١٨٤٤[٨]، وفي الايديولوجية الألمانية German Ideology، يؤكد ماركس، وبشكل خاص في المخطوطات، أن الإنسان كائن طبيعي، يختلف في الوقت نفسه عن بقية الكائنات. إن الاتجاه الجدلي ـ الطبيعي لدى ماركس عن الإنسان يستبق

(٦) نبه بيرتراند رسل إلى هذا الاستشراف. أنظر كتابه الحرية والتنظيمات (لندن: جامعة جورج الين، ١٩٣٤)، صفحة ١٩٢. إلا أن ديوى نفى أية علاقة بين مفهوم ماركس ومفهومه. واتهم ماركس بارتكاب مغالطة الاعتماد على عامل واحد، ورفع البيئة على الإنسان. أنظر كتابه الحرية والثقافة، (نيويورك: ج. ب. بوتمان وأولاده، ١٩٣٩) ص ٧٥ ـ ٧٦، حيث يظهر عدم فهمه لماركس.

(٧) Karl Marx, Economic and Philosophic Manuscripts of 1844, (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1961), p. 181. Page references to this work are hereafter cited in Parentheses immediately Follwing the quated passage.

(٨) في هذه المخطوطات تناول ماركس مفهوم الاغتراب بوضوح تام، وهي عملية أهملها ميد، الأمر الذي سنعود إلى مناقشته فيما بعد.

ويستشرف مادة علم النفس الاجتماعي لدى ميد. «يعيش الإنسان على الطبيعة أي أن الطبيعة هي جسده، الذي يجب أن يبقى معه في علاقة دائمة ما دام حياً. وحياة الإنسان الروحية والمادية ترتبط بالطبيعة، أي أن الطبيعة مرتبطة بذاتها لأن الإنسان جزء منها» (٧٤).

ويتطابق الحيوان، على كل حال، مباشرة مع نشاط حياته، لا يميز ذاته عن ذلك. إنه نشاط حياته. أما الإنسان فيجعل نشاط حياته موضوعاً لإرادته ووعيه. يملك نشاط حياة واع. . . وهذا النشاط الحياتي الواعي يميز الإنسان مباشرة عن النشاط الحياتي الحيواني» (٧٥) وهذه طريقة ماركس في القول بما يسميه ميد بـ «العقل» و«الذات» لأن الإنسان واع «لوجوده ـ النوعي» وبهذا تصبح حياته الخاصة موضوعاً له (٧٥).

كيف إذن يبرهن الإنسان على أنه «كائن نوعي واع؟» يجيب ماركس على هذا بأن الإنسان! «يخلق عالماً موضوعياً» وذلك من خلال:

«نشاطه العملي، وبتشكيله للطبيعة غير العضوية. . . ومن الأمور المقرة أن الحيوانات تنتج أيضاً، تقوم ببناء أعشاشها، ومساكنها كحال النحلة والقندس والنملة، الخ. لكن الحيوان ينتج فقط ما يحتاجه لنفسه وصغاره. . . أي ينتج فقط تحت وطأة الحاجة المادية المباشرة، بينما ينتج الإنسان حتى في حالة تحرره من الحاجات المادية وبالتالي فهو الوحيد الذي ينتج في ظرف من الحرية.

ومن خلال تشكيله وبلورته للعالم الموضوعي فقط، يستطيع الإنسان أن يبرهن بحق أنه كائن ـ نوعي. هذا الإنتاج هو الحياة النشطة لنوعه. وبسبب هذا الإنتاج تصبح الطبيعة حقيقته وعمله» (٧٥ ـ ٧٦).

ما يمكن تمييزه كإنتاج إنساني إذن، هو الإبداع والنشاط الحر، كما هو حال الفنان الذي لا يرتبط عمله بأية حاجة مادية مباشرة. والحقيقة أنه عندما

يمسخ النشاط الإنساني على أنه مجرد وسيلة لبقائه المادي، فإن نشاطه يصبح هنا قسري واغترابي، أو بكلمة أخرى، نشاط لا إنساني.

ورغم أن غرض ماركس الأساسي هنا بيان مصادر الاغتراب، إلا أنه يقدم افتراضاً أساسياً يستشرف به ميد بصورة مطابقة تقريباً:

يقول ماركس، «لا بد أن نضع في أذهاننا... أن علاقة الإنسان بذاته تصبح موضوعية وحقيقية من خلال علاقته بالإنسان الآخر فقط» (٧٩). ثم يكمل قائلاً، «إذا كان الإنسان يرى أن نشاطه ليس نشاطاً حراً، فإنه عندئذ يتعامل معه كنشاط في الخدمة العسكرية، تحت سيطرة وسطوة ونير رجل آخر» (٧٩). من الواضح أن استخدام ماركس للإفتراض ليس علمياً فقط وإنما هام أيضاً وذلك في أنه يريد أن يعزي السبب الجذري للإنسانية في علاقة الإنسان بالإنسان، أي في شكل تاريخي معين من أشكال السطوة والسيطرة. وبهذا المعنى الأخير يختلف استخدامه عن استخدام ميد للمفهوم بشكل جذري ـ وهذه نقطة سيكون لنا إليها عودة. لكن ماركس لم يتعرف إلى ولم يستخدم المبدأ الجدلي بين الذات والآخر، في حين أن ميد فعل ذلك، فالإنسان يصبح موضوعاً لذاته فقط عندما يأخذ بعين الاعتبار أدوار واتجاهات الآخرين نحوه. «فإحساس الإنسان يبدأ كإحساس لذاته من خلال الرجل الآخر» (١١١).

وكميد، يرفض ماركس اعتبار المجتمع مجرد كيان مادي. إذ يؤكد أن «ما يجب تجنبه كلياً هو اعتبار «المجتمع» تجريداً مقابل الفرد. فالفرد هو الكائن الاجتماعي. فحياته حتى لو لم تظهر مباشرة كشكل من أشكال الحياة الجماعية مع الآخرين ـ فإنها تأكيد وتعبير للحياة الاجتماعية» (١٠٥). مثل ميد ومن الأكيد كفرويد، يرفض ماركس أن يتجاهل أن الإنسان، كجزء من الطبيعة، يملك طبيعة عضوية بيولوجية، بجميع الحاجات التي تنطوي عليها هذه ـ رغم، طبعاً، أن هناك اختلافات هامة بين المفكرين الثلاثة. لقد رأى

ماركس أن الإنسان لا يسلب في ظل الرأسمالية إنسانيته فقط، وإنما يتحول إلى ما هو أقل من البشر، ودون أن يشبع حتى حاجاته الحيوانية.

«يفقد العامل الحاجة حتى للهواء النقي، ويعود الإنسان إلى سكن الكهوف، والتي أصبحت الآن ملوثة بأنفاس الوباء النتنة التي نتجت عن الحضارة، يسكن في حالة قلق مستمر، فالسكن غريب عنه، يمكن أخذه منه في أي وقت ـ فإذا لم يدفع، يتم طرده، وعليه رغم هذه الظروف أن يدفع ثمن هذه المدافن. يفتقد العامل إلى السكن في النور والضوء التي اعتبرها برموميثيوس في اسكليس كإحدى أعظم الهبات، والوسيلة التي تحول فيها المتوحش إلى كائن إنساني. الضوء والهواء وغيرها ـ وهي أبسط أنواع النظافة لدى الحيوان ـ لا تعدو حاجة إنسانية. وتغدو «القذارة» والعفن والركود الإنساني ـ ومياه مجاري الحضارة (بالمعنى الحرفي) عنصر الحياة وأساسها. ويصبح الإهمال غير الطبيعي والطبيعة العفنة كلياً «عنصر حياته» لا يبقى بعد هذا شيء من إحساسه، ليس فقط في شكله الإنساني، وإنما أيضاً في الشكل اللا إنساني، وليس حتى في حالة الحيوان... ليس فقط في أن الحاجات الإنسانية تسقط، وإنما الحاجات الحيوانية أيضاً (١١٧).

تصبح مقابلة ماركس بهذا الخصوص بكل من ميد وفرويد أكثر وضوحاً في كتابة ماركس التالية:

«الإنسان أصلاً كائن طبيعي». وككائن طبيعي حي، مزود من جهة، «بقوى طبيعية للحياة» فإنه كائن طبيعي نشط. توجد هذه القوى فيه كميول وقدرات ودوافع (Impulse) (لاحظ أن ماركس استعمل هنا نفس التعبير الذي استعمله ميد). ومن جهة أخرى فهو ككائن طبيعي وحسي وجسدي، فإنه مخلوق محدود يعاني ويطبع مثل الحيوان والنبات. أي أن دوافعه توجد خارجة «كأشياء» ومواضيع مستقلة عنه، رغم أنها مواضيع يحتاج لها ـ مواضيع أساسية لا يمكن الاستغناء عنها، لبيان وتأكيد قواه الأساسية... الجوع حاجة

طبيعية، تحتاج إذن لطبيعة خارجها، موضوع خارج هذه الحاجة كي يشبعها حتى تهدأ. . .» (١٥٦ - ١٥٧).

لكن ماركس يضيف إلى ما سبق، بأن «الإنسان ليس مجرد كائن طبيعي، إنه كائن طبيعي «إنساني». أي أنه كائن لذاته. وبالتالي فهو كائن نوعي، وعليه أن يظهر ويؤكد ذاته على هذا الأساس سواء من حيث وجوده أو من حيث وعيه ومعرفته» (١٥٨). وككائن طبيعي إنساني لا يبقى الإنسان على حاجاته الطبيعية فقط (كالجوع والجنس)، ولكنه يتطلب حاجات جديدة - كالحب مثلاً إن أردنا ذكر واحدة من أهمها: «فإن أحب دون أن يثير مقابلاً - أي إذ كان حبك كحب لا يثير حباً يقابله، أي إذا لم تستطع التعبير بطريقة حيوية عن نفسك كمحب في أن تصبح محبوباً، فإن حبك إذن غير مثمر - ومصيبة» (١٤١).

حتى نظرية ميد في اللغة كان قد تم استشرافها من قبل ماركس في الايديولوجية الألمانية:

«اللغة قديمة قدم الوعي. اللغة هي الوعي العملي، فكما توجد للآخرين فإنها للسبب ذاته تبدأ حقاً في التواجد لي شخصياً، فاللغة كالوعي تظهر نتيجة الحاجة، والضرورة للإتصال بالآخرين. . . فالوعي، منذ البداية الأولى، هو نتاج اجتماعي، ويبقى هكذا ما بقي الإنسان»[٩].

(٩) Karl Marx, German Ideoloty,)New York: International Publishers, 1947), p. 19.

١٩ - التوليف بين ماركس وميد وفرويد

كما رأينا، تعبر الجدلية الطبيعية عند جورج هيربرت ميد بوضوح عن علاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقة الإنسان بالطبيعة. ولأن فلسفته عن الفعل الإنساني جدلية وطبيعية أولاً، ولأنها تؤكد الجانب الحيوي الإبداعي للإنسان، فإنها توازي مفهوم ماركس في أوجه عديدة، كما تقدم بعض العناصر الهامة لعلم اجتماع نفسي يساعد على فهم وثيق للحالة الإنسانية.

ومع هذا فهناك عناصر هامة لا تزال غائبة، فإذا ألقينا نظرة فاحصة إلى ميد نبدأ برؤية ما هو ضائع وضبابي في عمله.

أولاً، رغم أن ميد لا ينظر إلى التنشئة على أنها عملية حسنة كلياً، فإنه لا يعير التسلط والإجبار أي اهتمام - أي أنه لم يهتم بالقيود المفروضة داخلياً على الفرد، مما تتركه عملية التنشئة بالضرورة. «فالأنا البيولوجية» عند ميد وعلاقتها مع «الذات المتأثرة» تعتبر من الأمور الأساسية في فلسفته؛ ومع ذلك يخفق ميد في تطوير ما ينطوي عليه هذا التوتر. فمن المؤكد أن «الكبت» مما تنطوي عليه علاقة «الذات» بـ «الذات المتأثرة». لكن ميد لا يوفر التحليل الكافي «للثمن» الذي يدفعه الفرد في عمليات التنظيم التأسيسي والتمثل.

ثانياً، بسبب عدم اهتمام ميد أصلاً بالبناء الاجتماعي، خاصة علاقة الملكية بالقوة، فإن مفهومه عن المجتمع يحمل نوعاً من السذاجة السياسية والتميز التكنوقراطي. وغالباً ما يخرج الإنسان بالانطباع بأن ما يحتاجه

المجتمع لحل مشاكله هو الهندسة الاجتماعية، وتوفير اتصال أفضل.

تدور هذه الانتقادات حول مفهومين: السيطرة والكبت. ولكل من المفهومين أهمية كبرى لفهم الإنسان وعالمه، ولا يشغل أي منهما مكاناً هاماً في إطار عمل ميد. أما ماركس فهو الذي نتعلم منه الكثير عن الأشكال التاريخية المحددة للسيطرة، ومن فرويد نتعلم عن الكبت. فيصبح من المفيد جداً أن نتكشف تأويل هيربرت ماركوز Herbert Marcuse النقدي لفرويد في ضوء نظرية ماركس. وبمراجعة أوجه محددة من عمل ماركوز، آمل أن أحدد العناصر التي يجب أن توجد في مفهوم ميد، إذا أردنا قيام علم نفس اجتماعي دقيق مناسب.

تأويل ماركوز لفرويد:

في قلب نظرية فرويد ما يمكن أن نعتبره عداء مزمن بين الكائن الإنساني والحضارة[1].

هناك عداء ظاهر بين الحاجات الغرائزية للكائن الإنساني ومتطلبات عملية الحضارة فتطور الأنا Ego والأنا العليا Super Ego تحتوي بالضرورة خضوع الحاجات العضوية للفرد (مبدأ اللذة) لحاجات وسائل التنشئة (مبدأ حقيقة الواقع). والنتيجة التحول الكبتي للغرائز بكل ما ينطوي عليه ذلك ـ من تعاسة عميقة، وخلل عقلي، وتوتر قوي بين الفرد والمجتمع بصفة عامة. تناقض مؤلم ودائم يظهر، يدفع فيه الإنسان وسيظل يدفع ثمناً باهظاً لتقدم الحضارة. هذه هي النظرة التشاؤمية التي نجدها في الكتابات المتأخرة لفرويد، وبشكل واضح في «الحضارة وعدم الرضى» Civilization and Discontent.

---

(١) The present discussion is based on Herbert Marcuse, Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud, (New York: Vintage Books, 1962). page refrences to this work will be cited in parentheses following the quated passage.

رد فعل قوي ما فتىء أن ظهر من «اليسار» نتيجة تشاؤم فرويد، أدى بالتدريج إلى إعادة نظر أساسية في نظرية فرويد، ارتبطت بالفرويديين الجدد أمثال أيريك فروم Erich Fromm وكارين هورني Karen Horney وهاري ستاك سوليفان Hary Stack Sullivan . وأساساً يمكن تلخيص نقدهم فيما يلي: لا تواجه الأنا حضارة مجردة غير متغيرة وإنما عالم متغير تاريخياً. وبحجب هذه الحقيقة فإن مبدأ حقيقة الواقع عند فرويد يصبح محافظاً وتبريرياً لأنه يحول الطارىء إلى ضرورة ويسحب على الحقيقة الاجتماعية ما هو خاص بأشكال تاريخية اجتماعية معينة.

من الواضح أن هذا النقد صادق، ولكن «مصداقيته» كما يقول ماركوز لا تنفي صحة تعميم فرويد، وبالذات، إن تنظيماً كابتاً للغرائز موجود في «جميع» الأشكال التاريخية لمبدأ الحقيقة في الحضارة» (٣١). وهنا يكمن الخطأ الأساسي الذي وقع فيه الفرويديون الجدد. لقد «سطحوا» الحاجات الغرائزية للإنسان. «وبتقليص درجة وعمق الصراع (بين الكائن الإنساني والمجتمع) تبنى المجددون حلاً سهلاً يزيف الحقيقة» (٢٢٩).

إذا كان هذا النقد الذي وجه إلى الفرويديون الجدد يحمل أية أهمية فإنه يصبح أكثر أهمية عندما يوجه إلى أنواع علم النفس الاجتماعي التي تم تفحصها في هذا الكتاب. فإذا كان الفرويديون الجدد قد سطحوا كائنية الإنسان وحاجاته، فإن علوم النفس الاجتماعي قد تجاهلتها بشدة. ويظهر هذا بوضوح لدى التفاعليين الرمزيين الذي تبعوا ميد ـ وإن كان الأمر لا ينطبق على ميد نفسه. كما من المؤكد أن ميد لم يستنتج من التوتر بين «الأنا البيولوجية» و«المجتمع» كل النتائج التي توصل إليها فرويد من مبدأ المتعة ـ ومبدأ الحقيقة الثنائية. ومع هذا فالحاجة الحيوية للكائن للتعبير وتلبية حاجاته الدافعية وإحباط المجتمع لها، هي من الأجزاء الأساسية في علم النفس الاجتماعي لدى ميد. . .

ما هي أهمية الافتراض القائل بأن الإنسان كائن بيولوجي حيوي نشط وأن حاجاته (سواء كانت «غريزية» كما يسميها فرويد، أو «دوافعية» كما يطلق عليها ميد) لا يمكن أن تتوافق مع المجتمع؟ ما هي أهمية القول بالتوتر الناجم عن التحول الكابت لحاجات الإنسان البيولوجية من خلال عملية التنشئة؟ إن لمثل هذا الافتراض العام أهمية بالغة لأنه يؤكد أن عملية تنشئة الفرد لا يمكن أن تكون كاملة. وحتى في ظل ما يظهر بأنه عملية تنشئة كاملة، يبقى هناك هامش من مقاومة الأدوار والعلاقات والنظم المفروضة.

هـذا الافتراض يبـرز ما قـد تم إهمالـه أو تجاهله في النـظريـات الاجتماعية. وهو أنه بينما تعمل أدوار الإنسان وعلاقاته على ضبطه وتشكيله والتأثير فيه، فإنه أيضاً يعمل على التأثير فيها. أكثر من ذلك إنه يقاوم هذه العلاقات، وبالتالي يغيرها ويعيد تكوينها. هذا مفهوم جدلي نرى أنه تم تطويره بشكل واضح عند كل من ماركس وميد. فكل من المفكرين أكد الجانب الحيوي بل المتمرد للإنسان الكائن وحاجته الراسخة للحرية.

لكن نظرية فرويد عن الصراع بين الفرد والمجتمع تشير أيضاً مباشرة لهذه الحقيقة ـ رغم أن نقاده قد قللوا مما تنطوي عليه من اتجاه محافظ. فقد قالوا بأن نظرية فرويد تنطوي على أن التغير الاجتماعي بلا فائدة لأن الكبت، وبالتالي عدم الرضى سيستمر تحت ظل أي نوع من الحضارات. والحقيقة، أن الإنسان يملك صفات لا تفسر فقط الخصائص الهدامة والضد إنسانية الموجودة في المجتمع، وإنما التي تحدد بشدة آفاق وعمق التغير الاجتماعي. هذا التأويل الفرويدي المحافظ لا مبرر له كما يدعي ماركوز. فإذا حللنا مبدأ الحقيقة إلى عناصره التي ينطوي عليها، والتي لم يطورها أبداً، فإن التأويل المحافظ سينقلب رأساً على عقب. ولن ننجح عندها في تجديد نظرية أكثر دقة، وإنما سنبين أيضاً النقاط الناقدة التي تنطوي عليها نظرة فرويد.

الكبت الفائض:

يعتبر المجتمع بالضرورة عند فرويد أنه تنظيم كابت للغرائز. فنظريته عن عدم إمكانية التوافق بين مبدأي اللذة وحقيقة الواقع، كما يقول ماركوز «تعبر عن الحقيقة التاريخية بأن الحضارة قد تطورت كتنظيم تسلطي أو تسلط منظم» (٣٢). ويظهر وعي فرويد للأشكال التسلطية عبر حقبات التاريخ وما تلعبه من دور كابت محبط في «موسى والتوحيد» و«الطوطم والمحرمات» Totem and Taboo و Moses ane Montheism.

لم يهدف فرويد من هذا كتابة تاريخ علمي أو انثروبولوجي. كان غرضه بيان «إن جميع الحضارات تمثل أشكالاً من السيطرة المنظمة. وتتصف مفاهيم فرويد في أشكالها الأصلية بأنها لا تاريخية وقائمة على التمدي». (اعتبار الشيء المجرد مادي). هذا وإن كانت تنطوي على سمات تاريخية يمكن كما يقول ماركوز بيانها بتعديل مصطلحات فرويد الأساسية.

ويقدم ماركوز تعبيرين يمكن استخراجهما من كتابات فرويد:

١ ـ الكبت ـ الفائض ويشير هذا إلى القيود التي تستلزمها السيطرة الاجتماعية. وهذا يختلف عن الكبت «الأساسي» الذي يعني «تعديل الغرائز الضروري لاستمرار الجنس البشري في الحضارة».

٢ ـ مبدأ الاداء: هذا هو «الشكل التاريخي السائد لمبدأ حقيقة الواقع (٣٢).

نقطة ماركوز هنا أنه لمن الحقيقه أن صراع الإنسان التاريخي مع االندرة (Lebensmot) قد أقحمت «قيوداً ونكراناً وتأخيراً». فحتى يلبي حاجاته لا بد له من أن ينخرط في العمل والترتيبات المؤلمة والمهام. ويكمل ماركوز، «لأن مدة العمل، التي تشغل عملياً كل وجود الفرد الراشد، تؤدي إلى تأجيل وتعليق اللذة وسيادة الألم. ولما كانت الغرائز الأساسية تتعطش إلى إبراز اللذة وتغييب الألم، فإن مبدأ اللذة لا يتوائم مع الواقع وإن على الغرائز أن تمر في كبت فئوي صارم» (٣٣).

ولا يجب الخلط، على كل حال، بين العملية الضرورية من جهة، والحرمان والألم والشقاء التي فرضتها تنظيمات تاريخيـة من الندرة على حاجات الانسان. فعلى العكس، فمن خلال العنف والاستعمال العقلاني للقوه تم دائماً السيطرة على هذه الندرة من قبل الأقوياء، وتم التوزيع حسب مصالحهم. ولهذا يكمل ماركوز قائلاً:

«إنه مهما كانت هذه العقلانية مفيدة في تقدم الجميع، إلا أنها تبقى عقلانية التسلط. ويرتبط قهر الندرة التدريجي ويتشكل بمصالح التسلط. هذا وهناك اختلاف بين الممارسة العقلانية للسلطة والتسلط. فالممارسة العقلانية للسلطة جزء من نظام تقسيم العمل في أي مجتمع، وتقوم على المعرفة، وتقتصر على المهام والترتيبات اللازمه لتقدم الكل. وعلى عكس ذلك فإن التسلط يقوم على ممارسة جماعة أو فرد في محاولة الابقاء على وتعزيز مواقعها المتميزة. ولا يستثنى مثل هذا التسلط المواد التقنية أو التقدم العقلي، ولكن فقط من حيث كونها نتاج جانبي لا يمكن تلافيه...» (٣٣ - ٣٤).

فلم يكن اذن مبدأ حقيقة الواقع النقي البسيط، وإنما مبدأ الأداء هو الذي أخضع الانسان لهذا الشقاء العظيم. فإضافة إلى الضبط الكابت اللازم لأي شكل من أشكال التجمعات الانسانيه، كان على الانسان أيضاً أن يتحمل الضوابط التي ترافق «نظماً تسلطية محددة» أي بكلمة واحدة: كبت فائض أو فائض من الكبت.

لقد ظهر تاريخياً أنه لا يمكن فك الارتباط بين مبادىء الأداء والاشكال الخاصه بها من الكبت الضروري والفائض. ومع هذا يظهر أن فرويد نفسه اعترف بأنه عندما يتاح لجزء من السكان اليد العليا، وعندما يستغلون الآخرين لمصالحهم، «فإن الخوف من ثورة تشكل حافزاً لتبني وسائل أكثر حدة»[٢].

---

(٢) Sigmund Freud, Civilization and its Discontents (London: Hogart Press, 1949), p. 74; cited in Marcus, Eros and Civilization, p. 37.

فكبت مبدأ اللذه لا يأتي نتيجة كفاح الانسان ومحاولاته التحكم في الطبيعة فقط، وإنما يقوم في غالبه نتيجة ما تفرضه مضالح الفئات المميزه ممن في السلطة.

هل يمكن ربط نقاط ماركوز المستخلصة من مفاهيم فرويد بأعمال كل من ميد وماركس؟ أعتقد أن هذا ممكن. ففي محاولة تطبيق ذلك على ميد يمكن القول: إن الذات المتأثرة «و» الآخر المعمم» عند ميد وأثرهما على «الأنا البيولوجية» لا تعترف بشكل كاف بعناصر التسلط في عملية أخذ دور الآخر والتمثل. وباستعمال مصطلحات فرويد كما عدلها ماركوز يمكن القول بأن ميد اعترف بالكبت (وإن لم يكن بنفس الوضوح الذي جاء عند فرويد ودون تركيز على الجنس). ولكن لم يعترف بالكبت ـ الفائض. بكلمة أخرى أخفق أن يتعامل بانتظام مع المواقف التي جعلها ماركس مركزاً لدراساته. وكما استطعنا أن نستخلص من مفاهيم فرويد، فإنه بإمكاننا أيضاً الاستخلاص من مفاهيم ميد. فكل شيء في أعمال ميد يوحي أن الكبت ـ الفائض يتناسب كلياً مع نظريته. وحقيقة إذا أدخلنا هذا المفهوم على منظور ميد فإننا نعزز بقوة توافق مفهومه الجدلي مع مفهوم ماركس.

فمن الواضح أن ما يطلق عليه ماركوز الكبت ـ الفائض يشكل بعداً هاماً لما يسميه ماركس بالاغتراب. ففي فقرة تذكرنا بـ المخطوطات الفلسفية والاقتصادية Economic and philosophic Manuscripts ومن المحتمل متأثراً بها، يكتب ماركوز:

يتأثر مدى وأسلوب الرضى والقناعة، عند غالبية الناس، بما يقومون به من أعمال وجهد، لكن جهدهم هو عمل لجهاز ليس لهم عليه سيطره، يعمل كقوة مستقلة، لا بد للأفراد أن يخضعوا له إذا أرادوا الحياة. وتزيد درجة غربته كلما زادت درجة تقسيم العمل. فلا يعيش الناس حياتهم كما يريدون، وإنما يقومون بأعمال ومهام قد تأسست من قبل. ولا يلبون من خلال العمل

حاجاتهم الخاصة وقدراتهم، وإنما يعملون في حالة «اغتراب». أصبح العمل عاماً، وهكذا أصبحت القيود المفروضه على الشهوة: فوقت العمل الذي يشكل الجزء الأكبر من حياة الفرد، هو وقت مؤلم، لأن العمل الذي يقوم على الاغتراب لا يشكل مصدر رضى وابتهاج، ومناف لمبدأ اللذه (٤١).

هكذا نجد تقارباً واضحاً بين ماركس وفرويد بعد أن أعيد تأويل أفكار هذا الأخير. كما يمكن القول بتوافق مشابه بين ماركس وميد، راجياً أن يكون قد اتضح هذا في تناولنا لأفكار ميد. ومع هذا يتضح هذا بشكل أفضل في مفهوم ميد عن الحرية وضدها ـ هذا بالرغم من أنه لم يستعمل كلمة «اغتراب» ليشير بها إلى الحالة.

تحت عنوان «الحرية» وهي آخر قطعة في «القطع المتنوعة» Miscel-laneous Fragments»، يكتب ميد:

١ ـ يدخل الكائن كلياً في الفعل كوحدة كلية، وهذه هي الحرية، فالفعل فعل الكائن وليس فعل أجزائه المختلفة. والأغلب أن نعجز عن جمع ذاتنا كوحدة كلية عندما لا نشعر بـ الحرية. أما عند توفر الحريه فتدخل الشخصيه في الفعل ككل واحد، في حين إن الإكراه يشتت الفرد إلى عناصره المختلفه، وهكذا يصبح هناك درجات من الحرية تتناسب مع درجة انتظام الفرد ككل واحد. وقلما يتحقق هذا، مما لا يتيح لنا مواجهة الموقف كشخصية كاملة ولا يعبر هذا بالضرورة عن الإبداع أو العفوية، وإنما يعبر عن تماهي الفرد مع الفعل. فالحرية، إذن هي التعبير عن كل الذات، التي تكتمل من خلال عملية إعادة البناء الجارية.

٢ ـ إذا عمل الإنسان على إعادة بناء ظروفه، فإنه يمكن أن نطلق على مثل هذا الفعل ثورة. هذا هو رأي الرجعي الذي يؤمن أن المصلحين بلاشفة. لكن الحرية تقوم بالتأكيد على إعادة البناء والتكوين، التي

لا تقتصر على ما هو بطبيعته مجرد ثوري، وإنما بتقديم نظام أفضل من النظام الذي كان قائماً»[٣].

بهذه التعديلات النقدية السابقة، تكتسب وجهات كل من فرويد وميد انسجاماً أكيداً مع الإطار الماركسي - هذا طبعاً رغم اختلاف الأغراض والمحتوى والقيم. ومفهوم ميد الجدلي يؤدي إلى هذا التأويل الجديد وإلى تعزيز قيمة ما جاء به من علم نفس اجتماعي.

(٣) George Herbert Mead, The Philosophy of the Act, (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1938), p. 663.

الخاتمة

إن محاولتنا سبر غور التيارات الأساسية في النظرية الاجتماعية قد وصلت إلى نهايتها. إن الجزء «البناء» الواضح في الدراسة هو، أولاً، المقالة التصويرية التي تناولت الفوائد العلمية لنموذج ماركس ـ فيبر، وثانياً، الخوض في كتابات ماركس وميد وفرويد وبيان إمكانية التوفيق بينهم. أما جانب النقد والتقييم «السلبي» فلا يخلو من فائدة أيضاً، حيث بينا فيه جوانب النقص في النظريات التي تناولناها في هذا الكتاب. ولعله من الممكن بيان هذا بشكل أوضح، إذا قمت بتقديم ملاحظة منهجية أخيرة.

إن فهماً دقيقاً لحالة الإنسان يتضمن جهداً ذا شقين. فلا بد من الاهتمام بالعمليات التي تحد من، وتؤثر في أفعال الإنسان؛ كما يجب بيان الجهود الحيوية والإبداعية التي يقوم بها الإنسان للتخفيف أو التخلص من القيود، وذلك بمحاولته تغيير النظم والممارسات التي تقيد، دون مبرر، أفعال الإنسان. فالإنسان كائن نشط ومبدع يصنع تاريخه، وإن لم يكن ذلك على النحو الذي يريد.

هناك نوعان من الأخطاء التي يمكن أن تنتج عن سوء فهم كل من مفهوم الإنسان والمجتمع والتاريخ. الأول هو إهمال أو تجاهل المؤثرات المقيدة والضابطة للعلاقات الاجتماعية والنظم. ينتج عن مثل هذا الخطأ الاعتقاد بأن الإنسان مخلوق غير قادر على تحويل ظروفه الوجودية وفق رغبته

وإرادته. أما الخطأ المقابل لهذا، فهو المبالغة في الاعتقاد بقوة وسطوة النظم، وجعلها مواضيع قائمة بذاتها، وبالتالي، وبدون حق، التقليل من قدرة الإنسان على تعديل ظروفه. يؤدي مثل هذا الخطأ إلى بخس الإنسان مكانته وإمكاناته. ولعل تلافينا لهذه الأخطاء وتجنبها، يمكننا أن نتعلم عن الإمكانات الحقيقية للإنسان.

لا أعني بتعبير «الإمكانات الحقيقية للإنسان» ما يمكن أن يكون في المستقبل البعيد، ولكن إمكانات التغيير والتنمية التي تبشرنا جميعاً بدرجة أكبر من الحرية وتحقيق الذات. وحتى نكتشف هذه الإمكانات، يجب أن لا نقوم، كما هو الحال غالباً، بدراسة الإنسان وظروفه بشكل مجرد تجريدي. فلن يؤدي مثل هذا إلا إلى ادعاءات عن «طبيعة الإنسان الداخلية»، وعن «المؤسسات اللازمة». وبدلاً من هذا، لا بد أن نفهم الدرجة التي يكون فيها سلوك الناس ونظمهم مجذرة في ظروف اجتماعية تاريخية أو في فترات تاريخية متغيرة. وأي علم اجتماع لا يأخذ بالبعد التاريخي للمجتمع وأشكاله، يخفي عنا أهم الحقائق، فلا يجوز أن نتعامل مع لحظة مجمدة لعملية، بل لا بد من التعامل مع العملية ذاتها.

فهـرس